PLATONE

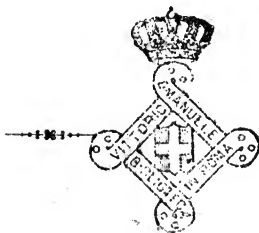
IL FEDRO

IL PROTAGORA E L'IPPIA MAGGIORE

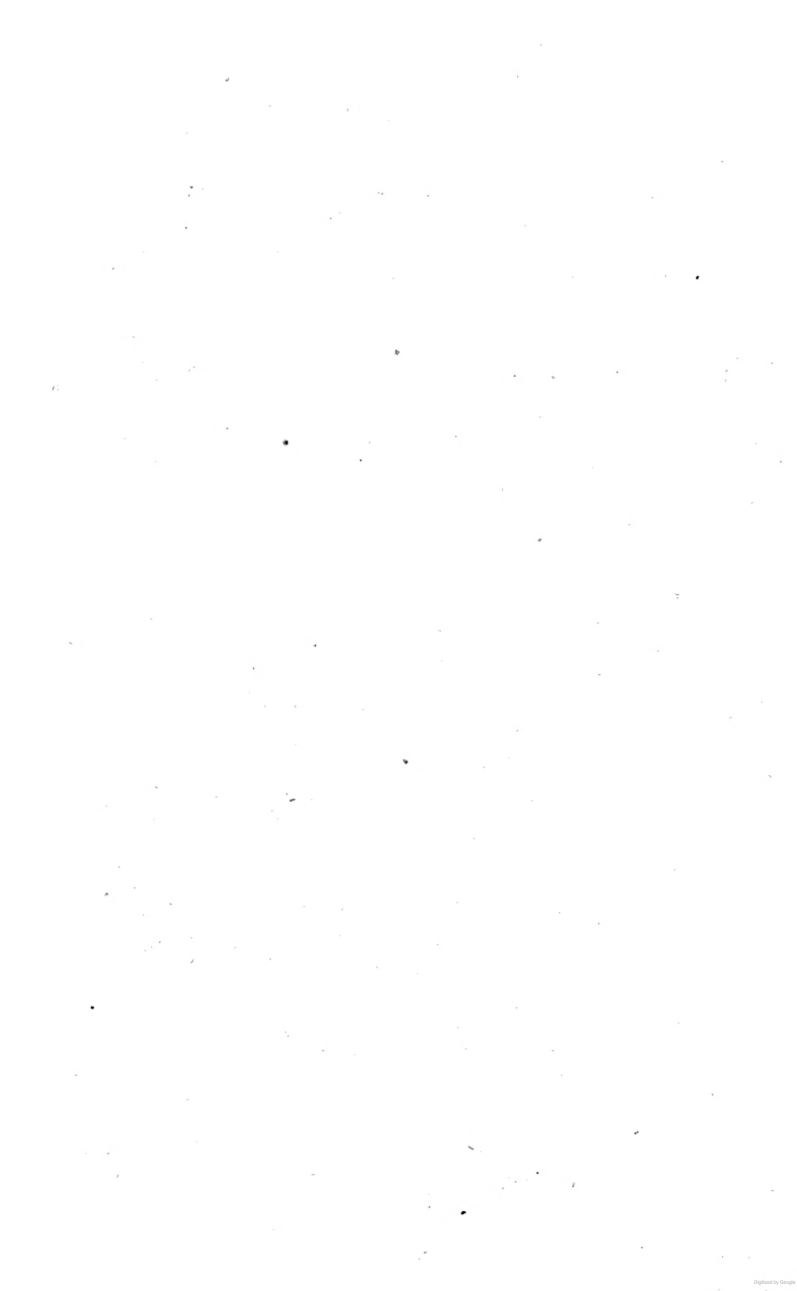
TRADOTTI

DA

BARTOLOMMEO PRIERI

PROFESSORE DI LETTERATURA GRECA
NELLA REGIA UNIVERSITÀ DI TORINO

TORINO

STAMPERIA REALE

1851.

AVVERTIMENTO

DEL

TRADUTTORE

Lo studio della letteratura greca, come una delle più perfette e la più amena di tutte, fu sempre così da me prediletto, che infino dalla mia gioventù per promuoverlo in queste contrade pregai il professore Boucheron perchè facesse prescrivere per gli alunni del greco la non mai a bastanza commendata grammatica del Burnouf, mettendomi io stesso a farne la traduzione italiana con quelle aggiunte che credei opportune[1]. Se adunque in fin d'allora tale era il mio fervore per lo studio de' classici greci, ognuno facilmente crederà non dover questo essere in me scemato, ora che mi

(1) Furono inserite tra i due segni della parentesi, e segnate colle lettere E. T., cioè *Editore Torinese*, e lo stesso Burnouf mi disse che volentieri le avrebbe inserite nell'originale francese, se la sua edizione non fosse stata stereotipa.

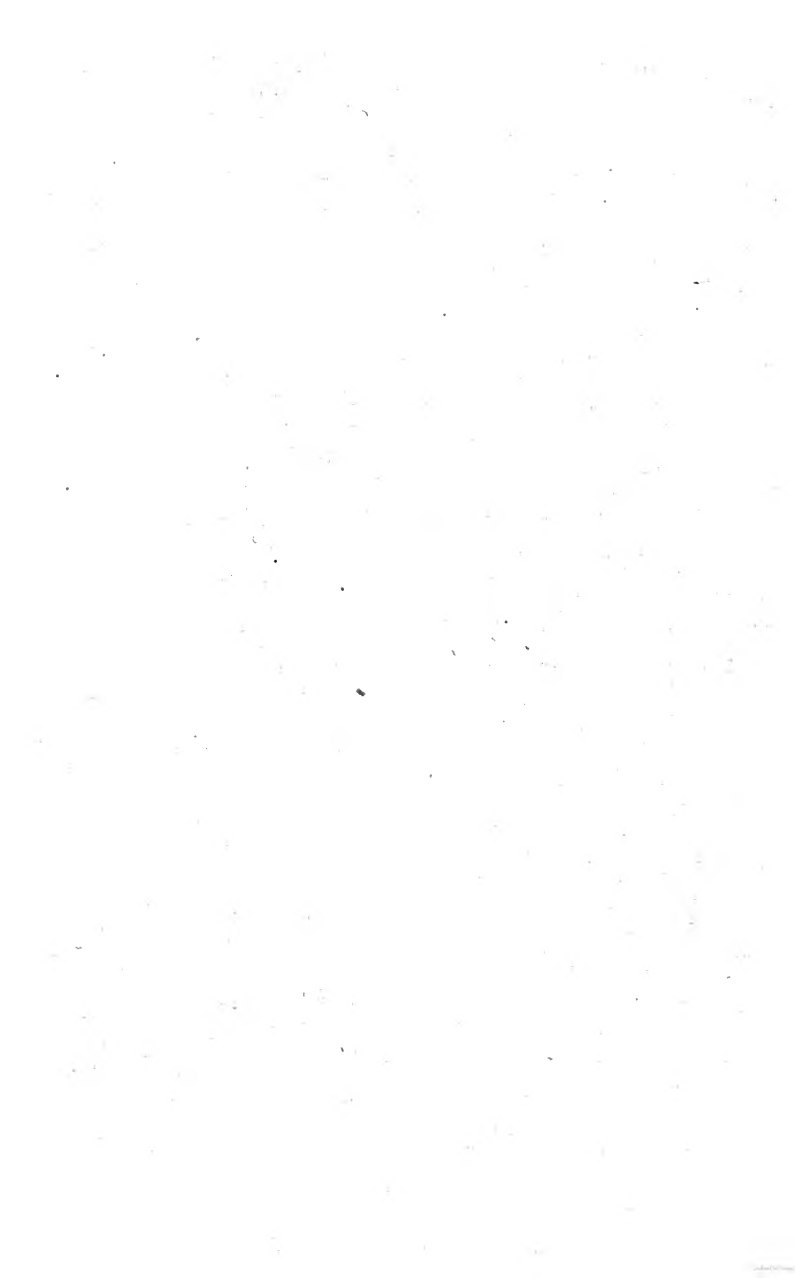
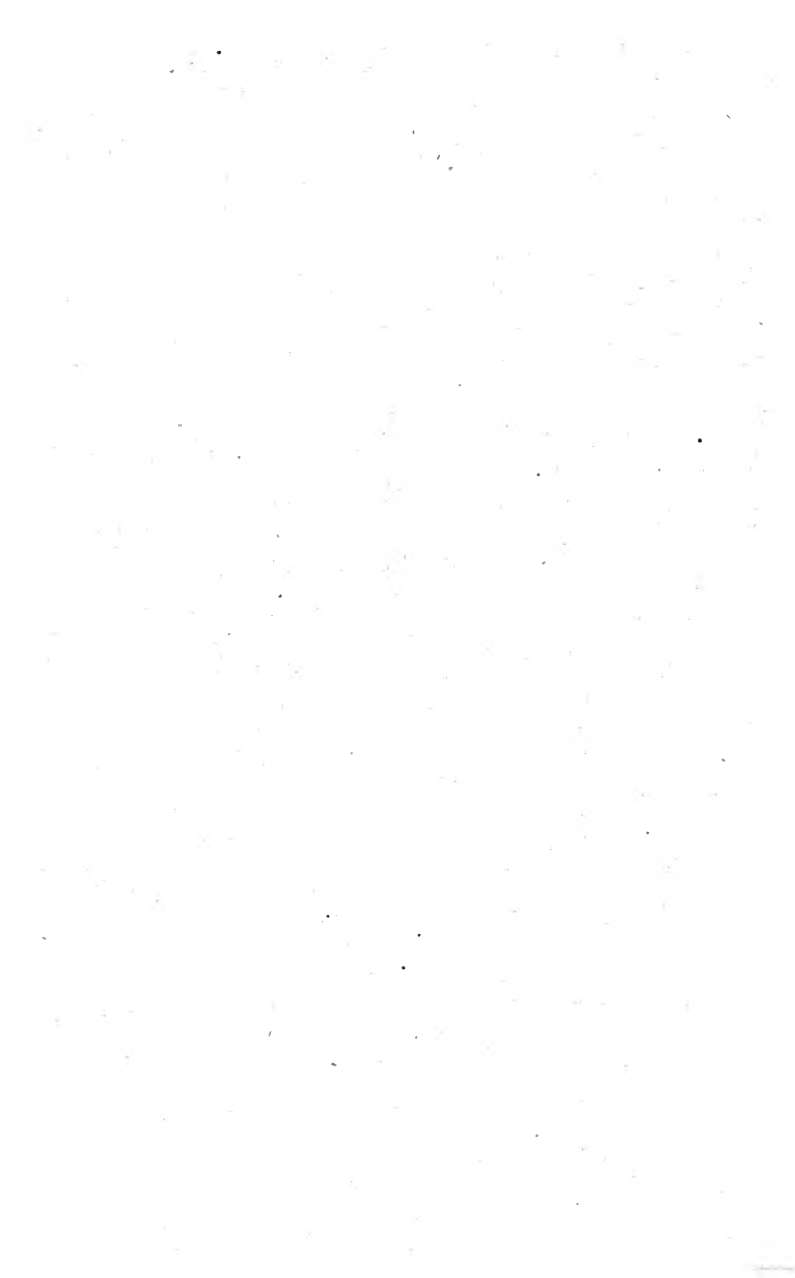
*

è dato l'uffizio d'istruire in essi la gioventù subalpina. Per ciò non dee fare maraviglia, se non lieve sia il rammarico ch'io provo al vedere, che il furore di voler fare studiare ai giovani mille cose in pochi anni abbia invaso non solo l'insegnamento elementare e secondario, ma anche l'universitario, per cui ai nostri allievi delle scuole di lettere viene a mancare il necessario tempo per acquistarsi la debita cognizione dell'aurea letteratura greca, quale si richiede dai candidati professori presso le nazioni più colte dell'Europa, la Germania, l'Inghilterra e la Francia. Io qui non voglio mettermi a dimostrare l'assurdità di questo sistema di voler fare enciclopedica la gioventù; poichè quantunque non si possa negare che tutti gli studi delle varie arti e scienze siano buoni; tuttavia niuno mai si persuaderà, per quanto dolce di sale egli sia, che con una alternata e superficiale applicazione a molteplici studi, la gioventù possa giugnere ad acquistarsi la cognizione di presso che tutte le arti e scienze e tutto percorrere il mare immenso della letteratura e dell'erudizione. Ma oltre che tal sistema non mette sul buon sentiero i giovani per venire all'acquisto della scienza, il peggio si è, che con grave danno della società esso li guasta ancora intieramente e li rende superbi, facendo loro credere di saper molte cose, mentre che non ne sanno bene veruna, dalla quale idea orgogliosa di se stessi egli è poi sommamente difficile, anzi direi quasi impossibile, il dissuaderli; certo essendo che il primo grado del progresso scientifico dell'uomo, secondo Socrate presso Platone, si è il conoscere di non sapere. Per la qual cosa sic-

come questi nostri tempi ci richiamano quelli de' tanto decantati sofisti in Atene, così io nel continuare la mia versione di Platone, che promisi nella prefazione al volgarizzamento del Fedone, e che mio malgrado fu per più anni interrotta, credei opportuno di dare ora la traduzione del Fedro, del Protagora e dell'Ippia Maggiore, affinchè nel ravvisare ne' sofisti di allora il non piccolo fasto de' saccenti de' tempi nostri, in quel modo che Platone colla sua sapienza nel Fedro venne a spegnere in questo giovane l'entusiasmo che egli aveva per gli speciosi ed abbaglianti componimenti de' retori sofisti, e nel Protagora e nell'Ippia Maggiore, col suo invincibile metodo dialettico smascherò e mise in chiaro l'ostentazione delle molteplici cognizioni per cui sino al cielo erano celebrati i sofisti; così ad imitazione sua, con un metodo non già empirico, di cui uno può diventar maestro in pochi mesi, ma bensì con uno scientifico, che non si acquista se non collo studio di molti anni e quasi di tutta la vita, si potrebbe pure mettere in chiaro la nullità di tanti nostri dottori enciclopedici. Se poi metta il pregio dell'opera che si abbia in italiano una versione di Platone, io credo che basti l'avvertire di nuovo quello, che nella prefazione al volgarizzamento del Fedone io diceva alla pag. XXXI e segg. cioè che non solo la traduzione del Dardi Bembo per niun titolo si merita il nome di traduzione, ma che anche quelle latine del Ficino, del Serano e del Cornario sono talora inintelligibili. E che vero sia quello che io dico potrebbe ognuno convincersi, quando volesse con queste paragonare la nostra versione del discorso in

lode dell'Amore nel Fedro (pag. 91–130), e spezialmente la traduzione dell'esposizione di due passi di una canzone di Simonide fatta nel Protagora (pag. 301-321); io son certo che la troverà molto più chiara delle francesi moderne ed ancor più fedele di tutte le tre suddette latine. Nondimeno egli è giusto ch'io avverta, che per quanto sia fedele la mia versione, ei mi fu impossibile, non solamente nel Fedro di pienamente ritrarre lo stile poetico e ditirambico di Platone, ma anche nel Protagora di rappresentare al vivo l'amenità drammatica che regna in tutto quel dialogo, ed i modi ricercati del dire di Protagora, non solo nel domandare e nel rispondere in dialogo, ma ancora nel lungo discorso che fa per provare che la virtù si può insegnare, tanto nella prima parte, cioè nel mito, in cui fa uso di vocaboli nuovi poetici coniati alla foggia eschilea, quanto nella seconda, in cui si succedono sempre periodi lunghi, intralciati, oscuri, il che tutto per quanto mi fu possibile io dovetti studiarmi di fare scomparire nella versione, per renderla fluida e chiara. Sì al Fedro e sì al Protagora io feci precedere un argomento, per dimostrare l'unità che regna nella condotta di questi due dialoghi, la quale facilmente potrebbe sfuggire a chi per la prima volta li legge; perciocchè come nel Fedro, fra gli eruditi si disputa ancora se veramente il proprio argomento si aggiri intorno all'Amore o alla Retorica, così nella fine del Protagora la dimostrazione, che il sapiente è forte e per conseguenza che la sapienza è fortezza, è tanto sottile, che sfuggì a molti e persino allo stesso Stallbaum. Io esorto dunque il lettore a

volerli benignamente leggere e non disprezzarli, stante che dalla loro lettura spero che trarrà non mediocre vantaggio. La versione del Gorgia e del Cratilo abbiamo quasi compiuta e la daremo nel seguente volume; alla quale in un altro faremo seguire quella del Teeteto e del Sofista, se, come spero, l'opera nostra verrà ad incontrare l'aggradimento del Pubblico.

N. Tutte le citazioni che occorrono nell'argomento del Fedro additano le pagine della grande edizione dello Stefano, edizione principe citata da tutti, e per ciò in margine della nostra versione ne ho pur segnati i numeri, affinchè all'uopo gli allievi e conoscitori del greco la possano confrontare coll'originale; le citazioni che occorrono poi nell'argomento del Protagora additano i numeri delle pagine della nostra versione. Le annotazioni, fatte per quelli soli che sono periti della lingua greca, furono messe alla fine del volume; le altre fatte ad intelligenza della materia, o che si sono fatte per giustificare la nostra versione, quando possono essere anche comprese da coloro che sono ignari di greco, si sono lasciate al luogo a cui si riferiscono nel testo.

IL FEDRO

ARGOMENTO

DEL FEDRO

Fedro, da cui prende nome questo dialogo, figliuolo di Pitocle del borgo di Mirrinunte, era un giovane d'indole molto delicata e molle, ed oltre modo amante de' frizzi, bisticci e del leccato discorso de' retori e de' sofisti. Questi, incontrato Socrate e da lui domandato d'onde venisse, gli risponde, che veniva da Lisia e che da lui aveva udito un discorso magnifico, il quale gli pareva dovesse superare veramente tutti gli sforzi umani; poichè il suggetto di tal discorso era, soggiugne egli, di dimostrare (ciò che gli pareva un paradosso), che bisogna piuttosto far favori e piacere ad uno che di noi non sia preso d'amore, che ad uno che di noi sia amante. Socrate allora il prega a volergliene recitare qualche squarcio, ma vedendo ch'egli sotto la véste nella

mano sinistra teneva lo stesso discorso di Lisia scritto, il prega a volerglielo leggere tutto intiero. Fuor de' rumori adunque lungo l'Ilisso andati, al rezzo di un platano e sopra dell'erba adagiatisi, Fedro s'accinge a fargliene lettura; e poichè lo ebbe letto gli domanda, se tal discorso non sia bello e perfettamente elaborato, e se mai vi sia alcuno fra i Greci, che sullo stesso suggetto dell'amore sia in grado di dire altre più cose e di maggiore momento di quelle che aveva detto Lisia. Socrate a tale domanda risponde: quando si voglia considerare non solamente l'artifizio retorico, cioè le espressioni rotonde e tornite, ma quello piuttosto che in tale discorso converrebbe dirsi, parergli tal discorso essere ancor mancante, e sentirsi egli stesso pieno il petto da poter dire pur altre cose e migliori, che dalla bella Saffo o da Anacreonte, o da qualch'altro scrittore aveva forse intese. Preso da curiosità Fedro di udirle, fa vive istanze a Socrate, affinchè gliele dicesse; ma questi sebbene da principio poca voglia mostrasse, nondimeno alla fine da una gentile minaccia di Fedro costretto, volonterosamente acconsente e per via di discorso s'accinge a fargliene l'esposizione (Stef. pag. 227-234. D.).

Dopo l'invocazione alle muse, Socrate nel suo discorso non altro definisce essere l'amore, che un desiderio; per la qual definizione, come

ognun vede, abbraccia subito la parte buona e la parte cattiva dell'amore, giacchè i desiderii altri sono buoni altri cattivi, appunto per poterlo egli prima in questo discorso biasimare, e lodare poi nel mito sublime che ha intenzione di tessere in appresso. Per la qual cosa accingendosi quindi a dimostrare il male che produce l'amore, ei comincia col fare vedere 1.° che per riguardo all'anima, l'amante non mai desidera che il suo amato s'istruisca, affinchè per via della filosofia e della scienza venendo a conoscere quel che veramente si dee apprezzare ed amare, a questo non si volga il suo amato e lui ponga in non cale; 2.° per riguardo al corpo, ei dimostra che l'amante desidera che il suo amato non abbia un corpo forte, robusto ed atto a sopportare fatiche, ma sì bene molle ed effeminato, un corpo tale insomma, cui nelle guerre e ne' pericoli non paventino i nemici, ma temano per esso e amici ed amanti; 3.° finalmente per riguardo ai beni di fortuna, dice che l'amante desidererebbe vedere il suo amato senza padre, senza madre, privo di congiunti e di amici, perchè crede che questi ostino al suo conversare con esso, e vorrebbe che fosse senza sostanze per poterlo egli più comodamente maneggiare, e restasse il più lungo tempo possibile senza ammogliarsi, senza figliuoli, senza famiglia, per potere egli più a lungo usufruttuare quel che è di diletto a se

stesso. Esposto questo, siccome il pari si diletta del suo pari, ei fa vedere quanto spiacevole sia ad un giovane amato la dimestichezza con un amante, che non è più di faccia fresco, ma vecchio, che nè di giorno nè di notte mai l'abbandona mentre che l'ama, e che quando poi avrà cessato di amarlo, ne' fatti gli sarà mancatore di quanto gli aveva promesso con le parole, così che egli conchiude, che l'amicizia dell'amante non nasca pel bene che questi voglia all'amato, ma piuttosto per potersi del medesimo, a guisa di cibo, satollare, quale appunto si è l'amore che hanno i lupi agli agnelli (pag. 234. D. – 241. D.).

Con queste parole terminando Socrate il suo discorso, a Fedro pare solamente essersi detto la metà di quello che si doveva dimostrare, poichè enumerati i mali, di cui è causa la dimestichezza e l'amicizia di un amante, rimane ancora a vedersi, dice egli, quali vantaggi sopra di questo abbia l'amicizia di uno che non sia preso d'amore. Al che Socrate risponde, non essere ciò necessario, giacchè quante sono le cose che circa l'amicizia di un amante aveva rimproverato, altrettante essere le contrarie da lodarsi nell'amicizia di chi non ama; e per ciò dice di volersene egli andare prima che venga costretto da Fedro a qualche altra cosa maggiore. Non pertanto Fedro facendosi ad intrattenerlo almeno finchè il caldo del giorno fosse

alquanto rallentato, in questo mentre ei si sente dal suo solito divino segno internamente suggerire di non doversi da quel luogo partire, prima che non si fosse purificato, come se qualche cosa contro degli Dei avesse commesso; e nel pensare poi qual cosa ciò fosse, badando che l'Amore è figliuolo di Venere, cioè di una Dea, e che egli stesso è pure Dio, viene a conoscere veri non essere i due precedenti discorsi, sì quello di Lisia che Fedro aveva letto, come il suo che pur allora aveva recitato; e per ciò dice, prima che gli avvenisse qualche male, di volere purificarsi del suo peccato, e di non fare come Omero, il quale non era giunto a conoscere la causa della cecità sua, ma sì bene come Stesicoro, il quale per avere parlato male di Elena, perduta la vista, in ritrattarsi appresso col cantare quel carme detto la *Palinodia*, era di nuovo venuto a ricuperarla, così volere anch'egli con un nuovo discorso ritrattare quanto aveva detto contro dell'Amore (pag. 241. D.-244.).

Accingendosi dunque a tessere le lodi dell'Amore, senza perdersi in vane parole od in un pomposo esordio, ei subito comincia col confutare la proposizione che formava il suggetto de' due discorsi precedenti, cioè che si dee far favori e piacere piuttosto ad uno che non sia di noi amante, che ad uno il quale del nostro amore sia preso, per la ragione che quegli si

trova in mente sana e tranquilla, e questi in istato di furore; giacchè per poter riputare tale proposizione vera, come egli dice, bisognerebbe stabilire senza eccezione alcuna, che il furore in sè fosse sempre una cosa cattiva, il che certo non si può sostenere; ed in fatti che il furore sia anche una cosa buona egli prova 1.° dall'ispirazione di Apollo nelle predizioni e ne' vaticinii della sibilla e di tutti gli oracoli; 2.° dall'ispirazione di Bacco nelle purificazioni ed iniziazioni che hanno luogo ne' misteri; 3.° dall'ispirazione delle muse, poichè non v'ha dubbio, che di maggior pregio siano le poesie di chi è spirato da furore, che quelle di coloro che sono in mente tranquilla. Ciò posto, venendo al furor dell'amore, per vedere se esso sia una cosa cattiva o buona, cioè se esso pure venga da un Dio o no, e per conseguenza se si debba sempre lodare o biasimare, ei ricorre all'origine dell'anima, giacchè il furor dell'amore essendo un'alienazione della mente, un trasporto fuor della medesima, è dunque l'anima e non il corpo, in cui esso s'ingeneri e cresca. Per la qual cosa, siccome dimostrare con ragioni dirette ed evidenti che il furor dell'amore sia divino è affatto impossibile, così egli per poter quindi nel suo mito sublime indicare che un amore sia già stato nelle nostre anime divinamente infuso, ricorre al sistema pitagorico, che ammetteva l'esistenza delle anime già

prima che entrassero nel nostro corpo umano, e di questa loro preesistenza come anche della loro immortalità adduce pur la seguente prova pitagorica (pag. 244-245. C. D.).

Ogni anima è immortale, poichè quello che non è mosso da un'altra cosa, ma che sempre da sè stesso si muove, come appunto si è l'anima, per la ragione che non mai abbandona se stesso, non cessa mai di essere in moto, anzi esso è il principio, da cui sono mosse tutte quante le cose, cioè tutte le cose che sono nella natura, giacchè Platone queste cose considera esistenti, in quanto sono in moto od in un continuo flusso, come affermava Eraclito. Che se poi esso è il principio, da cui sono mosse tutte le altre cose, bisogna che esso non sia nato da cosa alcuna, ma che tutte le cose nascano da esso, nè anche bisogna che possa perire, poichè se esso perisse, cesserebbe del tutto la generazione delle cose, giacchè esse non più potrebbero da esso nascere che non sarebbe più, nè da un'altra cosa, poichè dal principio è necessario che nasca tutto. Questa prova, come ognun vede, dimostra sì bene l'immortalità dell'anima divina e che essa era già prima che noi fossimo nati, ma non già l'immortalità dell'anima umana; ciò non ostante, nel sistema pitagorico, dal quale molto qui prese Platone, l'anima umana non essendo altro che un'emanazione dell'anima universale, quel che si afferma di questa, si

afferma anche dell'anima umana, giacchè secondo il panteismo pitagorico, Iddio è nello stesso tempo l'essenza dell'anima, l'anima universale e l'anima individuata dell'uomo (pag. 245-246.).

Stabilita in questo modo l'immortalità dell'anima, come anche la sua esistenza prima che entrasse nel nostro corpo, passando quindi a spiegare l'idea della medesima, ei paragona l'anima alla forza naturalmente unita di due cavalli alati, l'un buono e l'altro cattivo, e di un cocchiere; e così, sempre seguendo le dottrine de' Pitagorici, ma poeticamente per via di tale immagine adornandole, ci rappresenta le tre parti ch'essi distinguevano dell'anima, il λόγος, cioè la ragione, nel capo, il θυμός, cioè l'impeto nobile e generoso del cuore, nel petto, e l'ἐπιθυμία, cioè la concupiscenza, nel ventre, ravvisando per via di tale similitudine nel cocchiere la ragione, nel cavallo buono gl'impeti e i desiderii buoni, nobili e generosi, e finalmente nel cavallo cattivo l'appetito sensuale. Dopo questo volendo poi dimostrare l'origine della diversità delle anime umane dalle anime divine, quantunque sì le une come le altre, come abbiam detto, secondo il panteismo pitagorico nella loro essenza non si distinguano, nondimeno egli afferma, le anime umane essere quelle, che, perdute una volta le ali che avevano, giù dal cielo a basso rovinarono, in sino a tanto che avendo afferrato qualche cosa di

sodo ed in essa stanziatesi, vestirono corpi di terra, i quali per virtù delle medesime esternamente da loro stessi paiono anche muoversi. Il perchè, venendo poi a narrare come mai sia avvenuto che esse perdettero le ali, Platone risale alla loro vita, ch'esse prima che qui in terra discendessero, nel cielo in compagnia degli Dei conducevano, la qual vita egli poeticamente in un mito co' più vivi colori descrive. Non pertanto ad intelligenza di tal mito giova ricordare quello che abbiam già nel Fedone notato, che Platone distingue due mondi, l'uno sensibile che viene circoscritto dal cielo, l'altro intellettuale al disopra del medesimo, in cui sono le idee o specie delle cose, le loro essenze, ed in questo per conseguenza sono pure la giustizia, la santità, la temperanza, ecc., e tutto insomma quel che è divino. Nel centro poi del mondo sensibile, secondo Platone, de' dodici Dei principi, Vesta sol'una (cioè la terra) rimane immota; mentre che gli altri undici, Giove, Marte, ecc., su alto ciascuno con un proprio coro fa il giro attorno del cielo; ne' loro cori però le anime tutte sono ammesse a seguitare il Dio che più loro piace, giacchè dal coro degli Dei l'invidia è lungi sbandita. Ma in questo giro che le anime fanno poi insieme, i carri degli Dei, avendo tutti e due buoni i cavalli, sopra del cielo per contemplare le verità eterne facilmente dal loro cocchiere sono con-

dotti; dove che i carri delle anime umane avendo tutti un cavallo cattivo, a grande istento condurre si possono; così ne viene che le anime divine poichè alla regione sovracceleste sono salite e poichè ivi dopo un lungo tempo hanno contemplato la temperanza, la giustizia e tutto quello che veramente è, e che della scienza di tutte queste cose eterne e divine si sono pasciute, dentro del cielo di nuovo immergendosi se ne ritornano a casa, ove giunte, il cocchiere collocando i loro cavalli al presepio, di ambrosia li pasce e di nettare gli abbevera; e per l'opposto le anime umane, quantunque tratte dal desiderio di vedere quelle cose divine, tuttavia per la violenza che loro fa il cavallo cattivo, parte di quelle cose esse vedono e parte non vedono; così che dopo aver durata molta fatica e molte ambascie senza aver potuto nel loro giro fruire della vista di quel che è, se ne ritornano, e poichè ritornate sono, non più di scienza, ma di sola opinione si nutrono. La ragione poi, seguita egli, per cui tanto studio si pone per vedere il campo della verità dove sia, ella è perchè secondo che avverrà ad esse di vedere o non vedere alcuna delle cose sovraccelesti, tale sarà poi il genere di vita che esse avranno pel futuro a condurre. Così dunque quella che avrà veduto pur una sola di quelle cose vere, è legge che non riceva nocumento veruno insino all'epoca dell'altro suo

giro, e se le avverrà di sempre vederne alcuna, che pur sempre rimanga illesa; dove che quella che per non aver potuto tenere dietro al Dio nel cui coro si trovava, avrà veduto nulla, o per esserle occorsa qualche disgrazia, d'oblivione e di vizio empiuta diventerà grave, e poichè grave sarà fatta, perderà le ali e cadrà sulla terra, allora è legge, che nella prima volta che viene a nascere qui in terra, non possa passare in un corpo di belva, ma che quella che più delle altre avrà veduto venga ad ingenerarsi in uno che sarà dato alla sapienza; e così successivamente per le anime che sempre meno avranno veduto distingue Platone varii generi di vita, l'uno sempre inferiore dell'altro, insino a tanto che venendo al nono, cioè all'ultimo, il più pravo, il più turpe di tutti, alla vita del tiranno, questa ei destina per l'anima che è più di tutte sgraziata. Ed in questi generi di vita poi, continua sempre Platone, una sorte migliore verrà a conseguire chi giustamente, e peggiore chi ingiustamente avrà vivuto; nondimeno, finita questa loro prima vita in terra, ritornare in cielo, d'onde sono venute, per godere di nuovo la compagnia degli Dei e vedere le cose sovraccelesti ed eterne, non è più dato alle anime, prima dello spazio di dieci mila anni, fuorchè all'anima di chi avrà filosofato e che filosoficamente avrà amato fanciulli; le anime di costoro dopo tre mila anni, se pur per tre volte di seguito avranno

sempre eletto la vita filosofica, poichè in tal modo per via di essa saranno divenute alate, ivi ritornano; ma le altre, poichè avranno terminata la prima vita, ricevono il loro giudizio, e poichè giudicate sono, le une sotterra ne' luoghi de' gastighi venendo, pagano la loro pena; dove che le altre, in un certo luogo del cielo elevandosi, conducono una vita conforme i meriti di quella che hanno nella forma umana vissuto; ma sì le une come le altre venendo nel millesimo anno per trarre a sorte ed eleggere la seconda vita, ciascuna poi elegge quella che vuole; e qui anche in un'anima di belva passa l'anima umana, e da belva in un uomo di nuovo ritorna quegli che uomo era già una volta; non pertanto in questa figura umana non giugnerà già quella che non ha mai veduto la verità, poichè per l'uomo fa d'uopo ch'ei giunga distintamente a conoscere le cose secondo la loro specie, come si dice, coll'abbracciare per mezzo del discorso della ragione in un'idea sola, quello che per via di molti sensi a lui si appresenta; il che certo niuno può fare se non avrà prima già queste stesse idee in qualche luogo veduto. Per la qual cosa, siccome il poter conoscere la verità delle cose nella loro stessa idea, non è altro che il ricordarsi di quello che l'anima nostra vide già una volta, quando in compagnia del suo Dio su nel cielo nella sua primiera vita viaggiava; così il filosofo di queste ricordanze vivendo, tutto

quel che è umano obbliando e solo di quel che è divino occupandosi e in esso col pensiero continuamente immergendosi, come fuor di cervello dal più della gente viene ripreso, mentre che, senza che essi si accorgano, in estasi divina egli è rapito (pag. 246–249. D.).

Esposto così magnificamente per via di questo mito qual fosse lo stato delle nostre anime prima che entrassero nel presente corpo, Platone passa quindi a spiegare come mai in esse qui in terra nasca poi divinamente l'amore. Le anime nostre, dice egli, videro le cose sovraccelesti, immortali ed eterne, che sono quello che veramente è, quando dunque esse vedono qualche immagine quaggiù di quelle cose che videro allora, da un certo stupore rimangono prese e fuor di se stesse, ma che cosa sia quello che in tale stato loro succede, ignorano, poichè non ne hanno un sentimento sufficientemente distinto. E di vero nelle immagini di quaggiù, soggiugne egli, non traluce alcun raggio di giustizia e di temperanza; la sola bellezza si è quella, di cui noi per mezzo del più certo de' sensi, vale a dire della vista, chiarissimamente le faville apprendiamo. Che se anche la sapienza, seguita a dire Platone, una qualche chiara immagine di se stessa che cadesse sotto gli occhi ci offrisse, ardentissimo amore di sè essa pur ecciterebbe, vale a dire, se un uomo giusto, temperante e sapiente, si potesse da noi cogli occhi

del corpo distinguere, come distinguiamo uno che è bello, anche un certo appetito de' sensi verso del medesimo noi ci sentiremmo; ma ora questa sorte è alla sola bellezza toccata, onde essa è a noi la più appariscente ed amabile. Per la qual cosa, colui che si sarà profanato e corrotto, al vedere un bel fanciullo dimenticandosi della bellezza divina, non verso di questa, ma verso di quello con desiderio sensuale si reca; dove che colui il quale non si sarà corrotto e molte cose sopraccelesti nella sua primiera vita avrà contemplato, dalla bellezza d'una forma corporea risalendo colla memoria alla divina, in tal forma non altro esso vede che una imitazione della bellezza eterna; e perciò quantunque si senta verso un bel fanciullo amorosamente trasportare, tuttavia ei lo rispetta e lo venera; anzi un tale amore ricordandogli il bello e le altre cose eterne, che vide allora quando in compagnia del suo Dio viaggiava in cielo, gli è cagione che esso nelle immagini di quaggiù riconoscendole, da entusiasmo delle medesime rapito, dandosi ad altri migliori studii e costumi, venga ad assomigliarsi sempre più al suo Dio, per quanto ad un uomo sarà possibile, e che simile allo stesso Dio si sforzi pure di rendere il suo amato. Nondimeno questa non è poi cosa ch'egli ottenga subito; poichè da principio anche dal cavallo cattivo, cioè dai desiderii sensuali, dalla concupiscenza, si sente egli tentato di prendere

col suo amato qualche piccolo piacere sensuale, ma a questo il cavallo buono ed il cocchiere, cioè i sentimenti buoni e la ragione si oppongono, ed acremente puniscono il cavallo cattivo in fino a tanto che umile divenuto, si lasci dal cocchiere per l'avvenire guidare. Grande oltre modo e sublime non meno che fu nel mito, è pur anco sempre Platone, sì nel ritrarre diffusamente co' più vivi e più poetici colori come l'amore s'ingeneri nell'amante e si trasfonda poi nell'amato, come pure nel descrivere il combattimento della ragione colla concupiscenza; sì che noi disperando di poterne fare un sunto adequato, lascieremo al lettore che a suo luogo ne faccia poi le debite maraviglie, e senza più veniamo a quello che segue (pag. 249-257.).

Udito questo celebre discorso in lode dell'amore, fatto da Socrate, Fedro pien di maraviglia e intieramente disingannato confessa che Lisia certamente non sarebbe in istato di contrapporre a Socrate un più eccellente discorso; ma d'altra parte soggiugne che Lisia quand'anche fosse pregato, si sarebbe forse per l'avvenire astenuto dallo scrivere discorsi, perchè di questo, come di un'arte da nulla, era egli stato deriso da un uomo di stato. Socrate allora gli risponde, tal rimprovero non poter essere stato fatto a Lisia in sul serio, perchè gli uomini di stato sono ben lungi dallo sprezzare chi scrive discorsi, che anzi di questo

sommamente si occupano, di lasciare cioè un editto, una legge od un altro scritto che tramandi il loro nome ai posteri; e per ciò non il parlare e lo scrivere bene, doversi biasimare, ma piuttosto il parlare e lo scrivere male; e così da questo prende egli occasione per dimostrare in che veramente consista l'arte del discorso parlato e scritto; e questo forma la seconda parte del dialogo, in cui teoricamente espone le regole, che da lui furono messe in pratica ne' due discorsi nella prima parte esposti (pag. 257-259.).

Primo precetto di tutti Socrate stabilisce essere questo, che l'oratore debba conoscere la verità di quello ch'egli avrà a trattare; ma Fedro soggiugnendo, aver egli udito da' suoi maestri, non essere necessario che uno conosca la verità delle cose, come cioè veramente stia ciò che è buono, onesto, giusto, ecc., ma bastare che conosca quello che così pare alla moltitudine, giacchè nel verisimile sta la persuasione; Socrate allora il domanda, se in quel modo, che ridicolo sarebbe chi si accingesse a fare le stesse lodi del cavallo all'asino, perchè gli somigli, così se uno ad una città, studiando le opinioni della moltitudine, non solo tentasse di far credere che l'asino sia un cavallo, ma che le cose cattive siano buone per indurla a fare le medesime; Socrate domanda se costui oltre ad essere ridicolo non ispargerebbe semi, da cui s'abbiano

a cogliere cattivi frutti? Il che anche dato che si debba ascrivere al difetto dell'oratore, e non al difetto dell'arte del dire, la quale è anche necessaria a colui che conosce il vero per poter egli ragionare veramente con arte, tuttavia Socrate nega assolutamente che l'oratoria sia un'arte, ed afferma essa non essere altro che un esercizio pratico che coll'arte ha nulla che fare, per la ragione appunto che essa non si fonda sulla verità delle cose, la quale chi non conosce e che per conseguenza non avrà filosofato, non mai potrà essere in grado di parlar bene su di cosa alcuna. E così per dimostrare poi che l'arte del dire, se non conosce la verità delle cose e se si fonda solamente sul verisimile, non può essere arte, ed è impossibile che ragioni rettamente su di cosa alcuna, ei comincia dalla definizione dell'oratoria che in generale viene data dai retori, domandando a Fedro, se essa non sia l'arte di condurre per via di discorsi le anime degli uditori dove essa voglia, sì ne' tribunali e nelle concioni che si fanno al popolo, come anche in tutte le altre adunanze pubbliche e private. Questa definizione a Fedro parendo strana, perchè in essa viene pure compresa la dialettica, ei risponde non avere mai udito, che fuor de' giudizi e delle concioni che si fanno al popolo, si estenda l'arte del dire. Ma domandandogli Socrate, se ne' tribunali e ne' giudizi non forse contraddicano gli avversari gli

uni agli altri intorno a ciò che è giusto ed ingiusto, e se non tentino far parere la stessa cosa or giusta ed ingiusta; come anche nelle concioni che si tengono al popolo, se non facciano gli oratori ad esso parere le stesse cose or buone ed or cattive, Fedro risponde di sì, E non anche il Palamede di Elea, cioè Zenone, replica allora Socrate, si è per l'arte del dire, ch'ei fa parere a' suoi uditori le stesse cose or simili ed or dissimili, una e molte, ferme ed in moto? Fedro concedendogli questo; Dunque non solamente ne' tribunali e nelle concioni che si fanno al popolo, soggiugne Socrate, ma anche nella dialettica ed in tutto quello che si dice, ha luogo l'arte del contraddire. Ma siccome per sapere poi contraddire, e saper fare che la stessa cosa or paia buona or cattiva, fa d'uopo essere in grado di assomigliare ogni cosa ad ogni altra, solamente però le possibili alle possibili, come pure di avvertire e di mettere in luce, quand'altri le medesime assomigli e il tenti tuttavia nascondere, e siccome per poter ciò fare fa d'uopo che uno conosca veramente come stiano le cose, sì quelle che assomiglia, come quelle a cui vengono le altre assomigliate, così rettamente ei viene a conchiudere, che uno non può conoscere il verisimile senza conoscere la verità delle cose, e per conseguenza ammettendo anche, secondo Fedro, che l'arte del dire stia nel verisimile, ciò non pertanto non potersi inferire che per essa non si richieda

la scienza della verità delle cose, com'egli innanzi asseriva (pag. 260-262. D.).

Confutata in questo modo l'opinione che Fedro e i più de' retori avevano sull'arte del dire, Socrate s'accinge quindi ad esaminare il discorso di Lisia, per vedere quello che secondo e non secondo l'arte da lui sia stato scritto; e prima di tutto comincia dall'osservare se in esso da Lisia sia stato definito l'amore; giacchè se nelle cose in cui tutti sono d'accordo, come p. e. in dir *ferro*, *argento*, tutti intendendo la stessa cosa, per via di definizione non è necessario convenire sul significato di queste parole, nelle cose vaghe però in cui tutti non sono d'accordo, come più volte succede p. e. nelle azioni se siano esse giuste od ingiuste ed anche nell'amore, che gli uni dicono essere il più grande de' beni per l'uomo, e gli altri il più grande de' mali, in queste è necessario per via di una definizione prenderle per una cosa determinata, quale uno vuole, ed a questa ragguardando, ordinare poi tutto il seguente ragionamento e condurlo alla fine. Il che Fedro ammettendo Lisia non avere fatto nel suo discorso, Non è dunque maraviglia, replica Socrate, se un tal discorso cominci da quello, in cui esso doveva finire, e se ben lungi dall'avere il capo, il mezzo e le parti estreme, come un corpo organico, non apparisca in esso unità, semplicità ed ordine veruno, per cui quelle cose che sono collocate in secondo luogo, ne-

cessariamente in secondo luogo debbano essere collocate, e per ciò conchiude non essere degno tal discorso di Lisia di un serio esame, perchè dalla sua imitazione non si potrebbe trarre vantaggio veruno (pag. 262. D.-265.).

Dopo il discorso di Lisia, parimente ad esamina assoggetta i due che da lui erano stati detti, i quali erano fra di loro contrarii, poichè nell'uno parlò contro dell'amore, e nell'altro per l'opposto aveva dimostrato divino essere l'amore. Pertanto nel dichiarare come nello stesso suggetto gli fosse avvenuto di fare due discorsi, l'uno in biasimo e l'altro in lode, non omette egli di fare osservare, quantunque la maggior parte delle cose da lui fossero state miticamente e poeticamente ne' suoi discorsi per ischerzo dette, come avesse ne' medesimi fatto uso di due metodi scientifici, l'uno di riferire per via di una definizione quello che in molte parti è disperso ad una idea sola, l'altro di dividere di nuovo questa medesima idea nelle sue molte specie, e così per via di questi due metodi come gli fosse stato facile passare dal biasimo alla lode; insomma espone egli, come dopo avere in amendue i discorsi per via della sola ed unica idea dell'alienazione della mente definito l'amore, in quel modo che i nostri corpi naturalmente hanno membri doppi e dello stesso nome, sinistri gli uni e dritti gli altri denominati, così egli pure nell'essersi messo ulteriormente a dividere

la parte sinistra di questa definizione, avesse trovato un certo amore anche sinistro denominato, il quale giustamente ci l'aveva nel suo primo discorso biasimato; dove che nel dividere la parte dritta, fa vedere come avesse trovato un certo amore dritto pure e divino denominato, e così dopo avercelo nel suo secondo discorso dinnanzi agli occhi mostrato, come causa de' nostri massimi beni lo avesse lodato. Ma Fedro facendo avvertire a Socrate in tal metodo comprendersi sì bene i precetti dell'arte dialettica, ma non propriamente quelli dell'arte oratoria, Socrate mettendosi ad enumerare gli artifizi di questa, l'esordio cioè, la narrazione, i testimoni, le prove, i verisimili, la confermazione e sopracconfermazione, la confutazione e sopracconfutazione, e varie altre nomenclature arbitrarie e sofistiche da retori inventate, afferma che, quantunque di questi artifizi si faccia uso in un discorso, tuttavia colla sola cognizione di questi uno non diventi oratore, nello stesso modo che medico non sarebbe uno che sapesse solamente curare il corpo per vomito e per secesso, nè musico o tragico uno, che sapesse solamente accordare una lira o far quando vuole qualche parlata che muova a compassione, o il contrario che ecciti a sdegno, e per conseguenza conchiude, non altro sì fatti artifizi essere che cognizioni empiriche che necessariamente hanno a precedere l'oratoria, ma però colui che vuole

diventare oratore doversi poi ancora procurare altrimenti materia e scienza per potere parlare con arte (pag. 265-269. D.).

Persuaso Fedro del ragionamento di Socrate, volendo d'altra parte sapere, se Socrate oltre ai due predetti metodi avesse ancora qualche altro precetto a proporre, così si fa a domandargli: se dunque sta così, che tutti i precetti dati sinora dai retori siano insufficienti, come dunque e d'onde potrebbe uno acquistarsi l'arte del vero e persuadente oratore? A questo ei risponde che bisogna avere l'ingegno ed una buona disposizione dalla natura per l'eloquenza, quindi aggiugnervi la scienza e l'esercizio. E per prova di questo egli adduce l'esempio di Pericle, il quale, se a consentimento di tutti, fu il più perfetto oratore che insino a' suoi tempi avesse mai avuto Atene, ciò si fu, non già per aver egli seguito i precetti di Tisia e della numerosa turba de' retori siciliani, ma sì bene per essere stato discepolo di Anassagora, per la dottrina del quale essendosi sollevato dalle considerazioni triviali e comuni de' retori ad idee più alte e sublimi, ed avendo ben conosciuto quel che è mente e quel che no, quel che è dotato di ragione e quel che non ha facoltà veruna di pensare, cioè per via di lui essendo giunto ad acquistarsi una sufficiente cognizione di quello, a cui si dirige la parola, vale a dire dell'anima, così per questo venne pure a compiutamente conoscere qual sia.

il più efficace modo, col quale si debba ad essa porgere il discorso. Per la qual cosa, soggiugne poi egli appresso, che, siccome la medicina dee perfettamente conoscere tutta la natura del corpo, per potervi adattare i medicamenti opportuni, così l'oratoria dee perfettamente conoscere tutta la natura dell'anima, se avrà ad infondervi quella persuasione e virtù che essa desidera. Ora poichè tante e tante sono le specie dell'anima, per cui di tante e tante indoli differenti sono gli uomini, così pure tanti e tanti debbono essere i generi dell'eloquenza, dei quali dee saper fare uso uno che eccellente oratore voglia diventare. Oltre a questo bisogna poi ancora ch'egli sappia quando si convenga parlare e quando tacere, quando essere lungo e quando essere breve, quando dovrà muovere gli animi a compassione e quando fortemente scuoterli; prima che uno non conosca tutto questo, non si potrà mai dire ch'egli conosca l'arte del parlare e dello scrivere, che che in contrario chiunque ne dica. Socrate confessa pure, che la strada per giugnere alla cognizione di queste tante cose ella è ardua e lunga, e per ciò prega Fedro, se ne conosca un'altra più breve e piana, gliela additi. Fedro gli risponde, che se dipendesse solamente dal suo volere, ei non mancherebbe di accondiscendergli, ma ch'ei non si sente in grado di poter subito all'improvviso ciò fare. Al che Socrate soggiugnendogli, se dun-

que voleva ch'ei gli dicesse quello, che su questo suggetto aveva anch'egli udito a dire dai retori, e Fedro rispondendogli di sì, Socrate allora gli dice, che aveva da essi udito che non era necessario, che un oratore studii la verità delle cose, giacchè di questo niuno punto ne' tribunali si cura, ma sì bene che dovesse attenersi a quello che è credibile, ciò che poi si è il verisimile, e a questo solo dovesse por mente nel favellare, e lasciare che lungi se ne vada il vero; giacchè se per tutto il discorso regna il verisimile, esso solo ci fornirà tutta l'arte. E per dire in breve, facendo questi sofisti consistere l'essenza per così dire dell'oratoria nel solo verisimile, secondo essi le cose verisimili sono quelle che sempre si debbono mettere in campo, dove che le vere non si potranno mai addurre, se verisimile non sarà che sieno esse avvenute. E per prova poi che il verisimile basti a fornire tutto quello che è necessario per l'arte, Tisia reca l'esempio di uno di poche forze ma coraggioso, se viene tratto in giudizio per avere battuto un robusto ma vigliacco, o per avergli rubata la veste o qualch'altra cosa. In una tal causa, afferma egli, necessariamente succedere che nè dall'uno nè dall'altro si dica il vero, ma avvenire che il vigliacco nieghi di essere stato battuto da uno solo coraggioso, e che per l'opposto il coraggioso provi che erano soli, e servirsi di questa cotal ragione, Ma come mai

io che sono così debole, avrei potuto assalire uno che è così robusto? Certo questi non confesserà la sua vigliaccheria, ma nel tentare di falsamente addurre qualch'altra cosa, darà forse argomenti in qualche luogo all'avversario per farsi confutare. Non pertanto a questo vigorosamente risponde poi Socrate, che anche dato che l'essenza per così dire dell'oratoria consistesse nel verisimile, qualunque forza insomma che si voglia dare a questo, egli è impossibile che uno venga pienamente a conoscere il verisimile se non conosce la verità delle cose, giacchè la cognizione del verisimile si fonda sulla conoscenza delle cose stesse, non potendo mai uno farsi l'idea delle somiglianze di una cosa, se non conosce la verità della medesima, cioè come veramente essa stia, e per ciò rimarrà sempre certo, che chi conosce la verità delle cose, essendo quegli che dappertutto sa in più bel modo che gli altri trovare la somiglianza delle medesime, più perfetto oratore degli altri egli sia; e per conseguenza, soggiugne sempre Socrate, insino a tanto ch'essi non avranno altre regole dell'arte del dire a proporre, credere egli non doversi dalla sua opinione allontanare, cioè insino a tanto che uno non sarà in grado di dividere le cose secondo le loro specie, e di afferrare di nuovo ciascuna di queste in un'idea sola, ed in questo stesso modo non giugnerà pure a conoscere le diverse nature di coloro

che saranno per udirlo, per sapere ad esse adattare convenientemente il discorso, un tale non mai possederà maestrevolmente l'arte del dire, per quanto è dato all'uomo di poterla possedere. E questo poi non mai egli acquisterà senza una lunga fatica, la quale uom che abbia intelletto non dee intraprendere per cagione di dire e fare cose presso degli uomini, ma sì bene, seguita religiosamente Socrate, per potere dire agli Dei cose grate e per poter fare tutto, per quanto si può, in modo che ad essi piaccia; poichè non già, o Tisia, soggiugne egli, un che abbia senno dee studiarsi di fare cose grate a coloro, che con esso noi sono servi, se non se forse cosa accessoria ciò sia, ma sì bene a quelli che sono nostri signori buoni e nati pure da buoni; così che se il giro della strada è lungo, non maravigliartene, poichè, non come a te pare, ma si è per cose grandi, cioè per giugnere a conoscere ciò che è bello, giusto, buono e santo, che si dee essa percorrere; nondimeno anche queste dal metodo da me innanzi esposto si possono nel più bel modo ottenere. Del resto quantunque grande per giugnere a questo sia la fatica, non si dee però disperare, ma pensare, che per chi tenta cose belle, egli è pur bello sopportare quello che gli avviene di sopportare (pag. 269. D. – 274. C.).

Dimostrato così in che cosa consista la vera arte del discorso sia parlato sia scritto, passa

quindi Socrate ad esaminare il pregio reciproco di amendue, cioè se meglio sia che il discorso si scriva oppure si parli. A questo riguardo egli narra quel che Tamo, re dell'Egitto superiore, aveva una volta detto a Toth, inventore delle lettere, cioè che gli scritti ben lungi dall'essere d'aiuto per la memoria, fanno anzi che gli uomini per fidarsi in essi la trascurino maggiormente; e certo gli scritti facendo che l'anima avvezzandosi per via de' sensi esterni e non più per via degli interni a richiamare alla sua vista le cose, la memoria in lei finisce col perdere l'esercizio, l'attività sua, e si spegne. Inoltre fanno ancora che gli uomini, per via di essi leggendo molte cose, senza che loro siano insegnate e da loro bene intese, si credano di saperle mentre che le ignorano, e per conseguenza che abbiano opinione di loro stessi di possedere la sapienza, mentre che ne posseggono solamente l'ombra, l'apparenza. I discorsi scritti non d'altro pregio, d'altra utilità essi sono, se non di far ricordare ad uno quello ch'ei già una volta sapeva; per la reminiscenza dunque essi servono e non per la memoria. In quella guisa appunto che le figure dipinte, quantunque paiano vive, tuttavia, se uno le interroga, non danno risposta veruna, così anche sono i discorsi scritti; se essi sono dal loro lettore interrogati, fuor ch'una cosa sola e sempre la stessa non sanno dirgli. Ogni discorso una volta che è scritto si

fa girare da per tutto in egual modo, sì presso coloro che lo intendono, come presso quelli ai quali punto ei non conviene, e per ciò esso non sa a chi debba e a chi non debba parlare; e così venendo ad essere maltrattato ed assalito, esso non può da se solo difendersi, ma abbisogna dell'aiuto del padre, cioè del suo autore. Il vero discorso per eccellenza, del quale solamente simulacro è il discorso scritto, egli è il discorso vivente, che in un colla scienza si scrive nell'anima di colui che impara, il quale discorso è in grado di difendersi e sa parlare e tacere con chi si conviene. Per la qual cosa, in quel modo che un buon agricoltore ne' giardini di Adone, cioè ne' canestri, nelle sporte, o ne' vasi di creta, per divertirsi sparge solamente semi di cose leggiere e di breve durata, per coglierne poi i fiori ne' giorni di qualche festa, dove che i semi delle biade e di tutto quello di cui seriamente si cura, si contenta dopo averli seminati in un terreno adatto, di coglierne i frutti nell'ottavo mese; così pure quegli che possiede la scienza di ciò che è bello, giusto e buono, e che pur egli è buono e giusto, i semi di queste cose non già si contenterà di seminare ne' giardini delle lettere per via di una penna con un'acqua nera, cioè in discorsi scritti, se non se per fare un tesoro di memorie a se stesso per l'età la più obbliviosa della vecchiezza, come anche per quelli che seguiranno le sue orme,

per potersi poi, quando gli altri ne' conviti e negli altri sollazzi verranno irrigati dal vino, divertire in ragionare della giustizia, della temperanza e di tutte le altre cose sante, di cui s'intratteneva egli prima; ma sì bene somma cura dandosi di tali semi, procurerà, seguendo le regole della dialettica, di prendere un'anima pure a ciò adatta, e nella medesima in un colla scienza li pianterà e seminerà per via di discorsi, i quali sono atti a recare soccorso a se stessi ed al loro autore, e che non già infruttiferi sono, ma che hanno un seme, per cui diversi in diverse indoli nascendo, il medesimo sono essi atti a conservare sempre immortale, e sommamente felice ancora fanno che sia colui che lo possiede, per quanto è possibile ad un uomo che sia (pag. 274.C.-277.B.).

Esposto così nella seconda parte di questo dialogo qual fosse il vero pregio de' discorsi, e quali siano fatti secondo l'arte e quali no, e se meglio sia scriverli o farli a voce, venendo finalmente a dare la nota caratteristica per conoscere quando uno li scrive, se meriti egli rimprovero o no, Socrate si fa nel seguente modo a ragionare: che se dunque Lisia o qualunque altro avrà mai scritto o scriverà per faccende pubbliche o private discorsi od altre composizioni, colla speranza che qualche cosa di solido abbiano ad essere e chiaro, quegli che con questa opinione scrive senza darsi in essi pen-

siero di ciò che è giusto e buono, merita biasimo, ancorchè da tutta la moltitudine sommamente venisse lodato; laddove quegli che nel discorso che su ciascuna cosa è scritto, crede che molto necessariamente per ischerzo si trovi inserito, dove che in quelli che per cagione di ammaestrare e di apprendere sono parlati, e che dentro dell'anima veramente si scrivono e versano circa ciò che è giusto, bello e buono, in questi soli trovarsi la chiarezza e la perfezione e questi soli essere degni di un serio studio, e per riguardo poi agli altri crederà egli di doverli lasciare tutti, questi, dice Socrate, essere un uomo, quale egli e Fedro pregherebbero di essere. Per la qual cosa, ei poi conchiude, che se Lisia e tutti gli altri scrittori, oratori, legislatori e poeti, epici o lirici, scrissero, sapendo come stia il vero, e venendo a sottoporre ad esame quello che hanno scritto, saranno essi in grado di difendersi, e parlando saranno essi potenti a far vedere che quello che hanno scritto è da meno della loro parola, questi tali non debbono più essere chiamati con una denominazione presa dalle cose ch'essi scrissero, ma sì bene da quelle per cui si diedero tanta briga e studio; e quindi per modestia non già sapienti opina doversi costoro chiamare, ma sì bene filosofi, o con qualch'altro nome presso che simile. Pertanto quello per cui nello scrivere discorsi uno si meriti rimproveri, egli dopo avere ordinato a Fedro

che riferisse a Lisia del cui amore Fedro era preso, e dopo avere del suo amato Isocrate, per iscorgervi già in quel giovane un'indole ed un'anima grande e generosa, presagito che non avrebbe potuto fare altrimenti che darsi alla filosofia, finisce con un'invocazione e preghiera a Pane ed agli Dei del luogo in cui si trovavano, a volergli concedere la bellezza interna, cioè la virtù e la sapienza, e che tutto quello che ha d'esterno gli sia pure amico, cioè che dai desiderii del corpo non lo lascino trasportare all'apparenza delle cose fugaci e transitorie, per cui venga a perdere la sapienza, obbliare la virtù e cadere nel vizio, e per conseguenza che non maggiori ricchezze gli diano ed oro, di quello che possa portare un uomo temperante e che non ne senta affetto alcuno.

Questo è l'argomento del Fedro, il quale, come ognun vede, non tratta già propriamente dell'*amore* o del *bello*, come l'intitolò anche il Cousin, e come comunemente venne questo dialogo denominato, ma versa intieramente in far vedere l'insufficienza e la nullità della retorica, non già di quella vera e fondata sulla scienza, come appunto venne poi appresso ridotta da Aristotile, ma di quella sofistica che occupava allora presso che tutte le scuole di Atene, ed in dimostrare in che cosa veramente consista il pregio di ogni discorso parlato e scritto. Egli è ben vero ch'esso contiene

tre discorsi sull'amore, due contro del medesimo ed uno in lode sua, ma bisogna notare che l'amore forma solamente il suggetto secondario di questo dialogo, e che Platone dei discorsi, che voleva assoggettare alla critica dell'arte e proporre per esempio, scelse per suggetto l'amore non per altro, se non se forse perchè questo suggetto, più che qualunque del genere giudiziale, lasciava aperto campo all'immaginazione, per poter egli dimostrare, come era sua intenzione, che senza i precetti de' retori cotanto allora decantati, uno può trattare maestrevolmente un argomento, purchè rettamente lo conosca o se ne procuri altrimenti le debite cognizioni. Non pertanto siccome gli effetti dell'amore sono pur cose in certo modo comuni e da tutti presso che conosciute, pel che anche precetti comuni sino ad un certo punto per trattare il medesimo possono darsi, secondo i quali appunto vediamo essere stato composto il discorso di Lisia, e siccome d'altra parte la vera eloquenza consiste nella sublimità de' pensieri e ne' movimenti degli affetti, le quali cose, nè l'una nè l'altra, dall'aridità de' comuni e triviali precetti si possono procurare; così Platone nel lodare l'amore non tenne dietro agli effetti generali del medesimo, nel che non avrebbe potuto dire altro che cose a tutti note, se non se forse con un metodo alquanto più peregrino degli altri, come appunto avvenne nel discorso

che in biasimo su di esso ei compose, ma senza darsi verun pensiero de' precetti dell'arte, in quello in cui ne tesse poi le lodi elevandosi all'origine dell'amore stesso, col suo grande ingegno venne a dimostrare che esso è divino; e così fra i molti discorsi erotici che per Atene correvano allora venne egli a comporne uno, che di gran lunga li superò tutti, e nello stesso tempo venne pure a dimostrare col fatto, che senza i precetti de' retori un valente ingegno non si trova mai inceppato a ritrovare col suo profondo pensare materia sufficiente per trattare, come già io diceva, in un modo tutto fuor del comune e sublime qualunque peregrino argomento.

Lo Stallbaum nondimeno opina parergli impossibile, che in un dialogo il quale contiene tre discorsi che versano sull'amore non sia stata intenzione di Platone di trattare ivi particolarmente del medesimo. Ma questa difficoltà svanirà al badare che il lungo discorso di Platone che si crede trattare delle lodi dell'amore, non ha che l'ultima terza parte che tratti del medesimo, giacchè la prima versa in dimostrare che l'alienazione della mente, l'estasi, non è di sua natura un male, anzi un bene; la seconda poi molto più lunga versa in descrivere lo stato della preesistenza delle anime in cielo prima che entrassero nel nostro corpo; così che per non dire che più della metà di tal discorso non tratta dell'amore, la predetta lunga descrizione può servire non

tanto per dimostrare la divinità dell'entusiasmo dell'amore, che ha per oggetto la bellezza eterna, ma per dimostrare anche la divinità di qualunque altro entusiasmo od amore, che ha per oggetto pur altre cose amabili ed eterne, come sarebbe la sapienza, la giustizia, ecc., cose tutte queste divine che l'anima nostra vide nel suo primiero stato. Dal che tutto si raccoglie che in questo lungo discorso lo scopo di Platone fu non tanto di fare le lodi dell'amore, quanto di dimostrare come le anime nostre in una vita anteriore alla presente abbiano già veduto una volta sopra del cielo le idee delle cose, le quali formano il fondamento di tutta la sua filosofia; ed a questo appunto e non ad altro si dee ascrivere la causa, per cui tanto si sia in tale descrizione dilungato. A questo aggiungasi ancora, che in tutta la seconda parte del dialogo poi non si fa più parola veruna in biasimo od in lode dell'amore, ma unicamente sull'arte del dire, come si debba scrivere e parlare il discorso, come lo stesso Platone in fine della pag. 259 il dichiara; dove che nella prima parte, in cui si contengono i tre discorsi sull'amore, Fedro ci viene rappresentato come un giovane sempre ansioso di udire discorsi che possano secondo l'arte essere considerati come capi lavori, e non per udire cose che trattassero dell'amore; e di vero non per altra cagione Socrate fece que' due discorsi (ved. pag. 235 e 236),

se non se per avere ripreso quello di Lisia ed affermato ch'ei si sentiva pieno il petto di dire sullo stesso suggetto ancor altre cose e maggiori di quelle che aveva detto Lisia; giacchè per questo venne egli costretto da Fedro a dimostrargli col fatto quello ch'ei si vantava con le parole. Dal che si vede che tutto l'entusiasmo, che aveva Fedro pel discorso di Lisia, egli non l'avrebbe avuto minore per qualunque altro discorso su di altro suggetto, purchè da Lisia o da altri con minor arte non gli fosse parso elaborato. Ma senza più, niuno ignora, che lo scopo di Platone fu mai sempre, quando gli avveniva, di smascherare e confutare tutti i sofisti; or siccome questi avevano invaso non solo le scuole della filosofia, ma ancora della eloquenza; l'insufficienza sofistica nel disputare dialettico ei fa vedere nel Protagora, nell'Ippia maggiore, nell'Eutidemo ed in altri dialoghi; dove che l'insufficienza e la nullità della sofistica retorica fa vedere nel Fedro, e non nel Gorgia, nel quale, come vedremo, non è propriamente il difetto dell'arte oratoria che si dimostra, ma sì bene il cattivo uso che dagli oratori e dagli uomini di stato si faceva di essa in Atene. Del resto si badi ancora, che Platone ne' suoi dialoghi comunemente dimostra l'insufficienza dell'opinione e della scuola del personaggio, dal quale denomina il suo dialogo; e di fatti per non parlare del Protagora, dell'Ippia

maggiore e dell'Eutidemo, nel Parmenide fra le altre cose ei fa pur vedere l'insufficienza della scuola di Elea, e nel Fedone, come abbiam veduto, ei fa vedere l'insufficienza delle ragioni dei Pitagorici, ai quali apparteneva Fedone; per provare l'immortalità dell'anima, se non si risale alla cognizione delle idee; così dunque qui nel Fedro lo scopo di Platone fu di dimostrare l'insufficienza dei precetti de' retori per diventare eccellente oratore, ne' quali tanta diligenza, tanto studio e tanta importanza Fedro poneva.

Ma come dunque, potrà alcuno qui dire, se lo scopo di Platone fu in questo dialogo di confutare e mettere in chiaro la nullità della retorica sofistica, ei se la prende così a male contro di Lisia? non è forse stato Lisia un buon oratore, e tale meritamente da' suoi cittadini fu riputato, come fede ne fanno trentaquattro orazioni che ancora di lui possediamo? Il Taylor nella vita di Lisia pretende che il Lisia rimproverato qui da Platone non sia Lisia l'oratore, ma un altro dello stesso nome; ma a me pare ch'ei s'inganni, poichè il Lisia di cui parla qui Platone è il Lisia fratello di Polemarco, il quale è Lisia il retore ed oratore, che appunto per essere oratore e non filosofo, Socrate alla fine del suo discorso in lode dell'amore per lui prega questo Dio che il volga allo studio della filosofia, come il suo fratello Polemarco era rivolto. Lo Stallbaum poi opina che i rimproveri fatti

da Platone a Lisia, non siano a lui fatti come ad oratore, ma come a declamatore, giacchè è probabile, dice egli, che Lisia, a guisa de' retori e de' sofisti de' suoi tempi, oltre a quelle di genere giudiziale abbia pur dato alla luce alcune di quelle orazioni e declamazioni dette μελέτας, per puro divertimento ed esercizio. Ma questa ragione, quantunque a prima vista non paia da spregiarsi, tuttavia a me punto non soddisfa, stante che non è solamente pe' suoi discorsi declamatorii, e per quello di lui letto da Fedro sull'amore, che Lisia viene da Platone in questo dialogo rimproverato, ma sì bene perchè nel distendere scritti per faccende pubbliche o private, e per proporre leggi o cose concernenti allo stato, non punto s'intendesse di ciò che è giusto ed ingiusto, buono e cattivo, τὸ γὰρ ἀγνοεῖν ὕπαρ τε καὶ ὄναρ δικαίων τε καὶ ἀδίκων πέρι καὶ κακῶν καὶ ἀγαθῶν, come egli alla pag. 277 formalmente si spiega. Lisia certamente non si può negare, componeva orazioni per altri, e per ciò nello scriverle ei dovette avere più in mira quello che gli pareva più acconcio per guadagnare le cause, che quello che è retto e giusto, e così del verisimile a preferenza di quel che è vero, come tutti gli altri oratori, è consentaneo che spesso abbia pur egli fatto uso; anzi di lui sappiamo ancora da Plutarco nel libro *de Garrulitate*, che avendo una volta scritto un'orazione per un altro, questi da lui ricevu-

tala, andato a casa dopo averla più volte letta, intieramente della medesima diffidando, da Lisia ritornato, ed avendogli detto che per la prima volta che l'aveva letta gli era parsa mirabile, ma che dopo averla letta la seconda e la terza volta gli era sembrata languida e di niuna forza, egli allora ridendo gli abbia soggiunto: e che per questo? hai forse a leggerla presso de' giudici più di una volta? Non pertanto concedendo pure che Lisia nelle sue orazioni abbia fatto uso del verisimile spesse volte a preferenza del vero e del giusto, nondimeno l'accusa che gli fa qui Platone è ingiusta, poichè altro si è il non far uso del giusto e dell'onesto, altro si è il non averne idea veruna, come confidentemente afferma qui Platone di Lisia, giacchè tale ignoranza assoluta di ciò che è giusto ed ingiusto, buono e cattivo, non si ammette nemmeno negli uomini del volgo, poichè si puniscono quando vengono circa quello che è giusto ed onesto a peccare. Per la qual cosa, egli è impossibile sciorre la difficoltà presente e purgare Platone dalla malignità ed invidia, che dimostra in questo dialogo verso di Lisia, se uno non pone, che egli in esso quantunque dica tante belle cose e vere, tuttavia tutto quello che dice non sia poi vero nè il dica da serio. E veramente chi farà attenzione al medesimo troverà che esso è ben lungi dalla facilità e naturalezza di tanti altri dialoghi e specialmente del Protagora, ancorchè per ri-

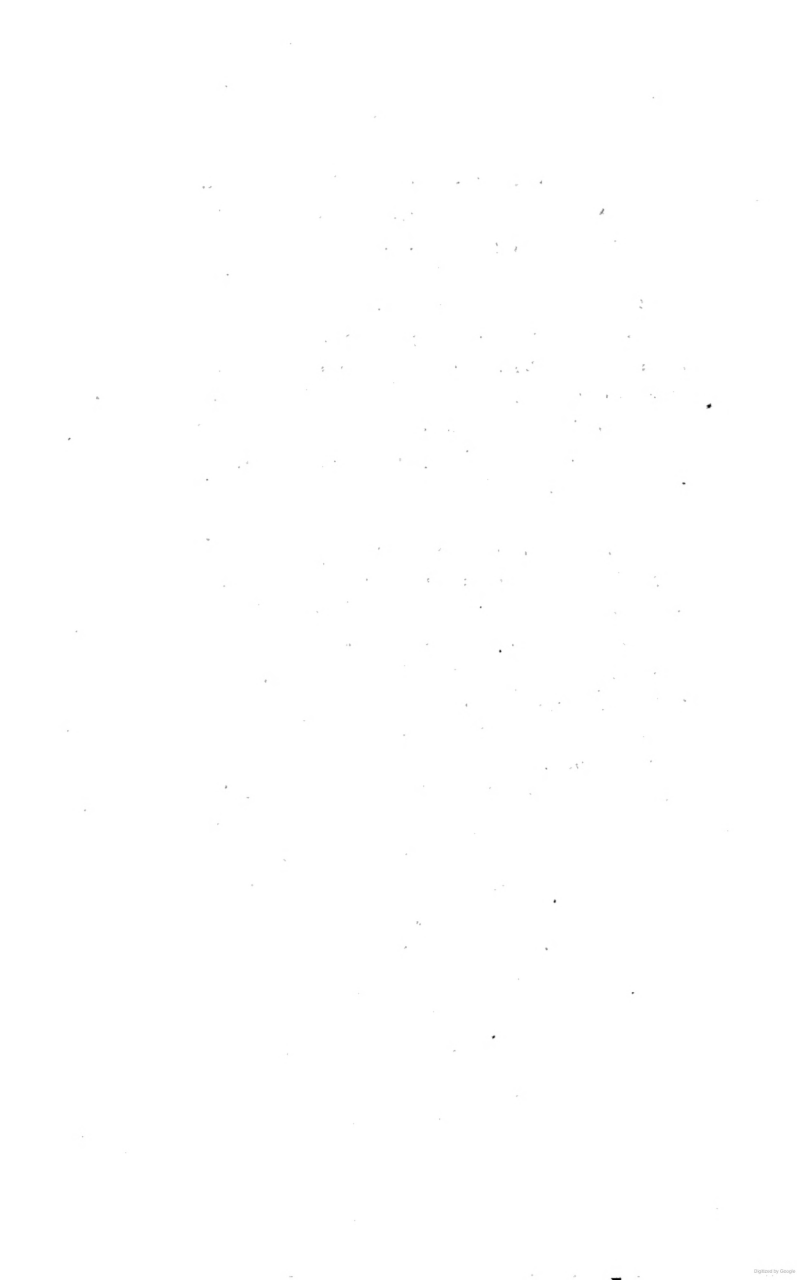
guardo ai concetti gli sia superiore, ma che dal principio al fine si scorge sempre in esso un'alterazione e passione d'animo, sempre un non so che di oscuro, di strano e d'insolito a Platone stesso, varie ripetizioni sul verisimile, un uso di vocaboli presi in un senso fuori del comune, e tante altre cose, che rendono difficilissima la traduzione, così che non è maraviglia se in un lavoro scritto dal suo autore in tale stato di commozione, noi non vediamo accurato e retto essere il giudizio che da lui venne dato su di Lisia. Un tal giudizio non si dee riputare di maggior momento di quello che sia la sentenza che parimente in questo dialogo incontanente appresso soggiugne, nell'affermare, senza eccezione alcuna, che in ogni discorso sì in poesia come in prosa, parlato e scritto, necessariamente si trovano sempre molte cose per ischerzo inserite; giacchè una tal sentenza, quantunque alla massima parte de' suoi scritti ottimamente si possa applicare e specialmente al Fedro, e così per via della medesima potrebbe uno sino ad un certo punto difendere Platone, col sostenere che fra le altre cose da lui per ischerzo in questo dialogo dette, si debba anche intendere quello che acremente dice contro di Lisia; tuttavia essa è intieramente falsa, e non può indistintamente applicarsi nemmeno a tutti i poeti, poichè Senofane, Parmenide, Empedocle ed altri non scrissero scherzando per dilettare,

ma seriamente per istruire. E se dai poeti passeremo agli oratori ed agli storici, chi è che oserà asserire che Solone, Aristide, Nicia e tanti altri oratori degli aurei tempi della repubblica di Atene, in proporre leggi a' loro cittadini ed in trattare presso loro le cose di stato, i quali per testimonianza di più luoghi di Demostene sappiamo, non mai avere parlato per compiacere alla moltitudine, chi oserà asserire, dico, che questi ne' discorsi che facevano, volontariamente molto scherzassero? E fra gli storici poi, di Tucidide, scrittore il più grave di tutti, nelle cui storie si ravvisa sempre l'autore profondamente trafitto per le afflizioni della sua patria, come mai potrebbe Platone affermare, che molto per ischerzo nelle medesime da lui sia stato inserito? Da tutto questo adunque pienamente chiaro rimane, che assolutamente non si può negare che Platone in questo dialogo abbia affermato molte cose ancorchè belle e grandi, parte per ischerzo come il confessa egli medesimo, e parte in un certo stato di commozione del suo animo, le quali non si possono prendere rigorosamente alla lettera come da lui vennero espresse. Del resto si badi poi ancora dall'altro canto, che questo in Platone si può sino ad un certo punto giustificare; perchè egli non altro scopo voleva che avessero gli studi, che quello di sempre rendere buoni e perfetti, per quanto si può, gli uomini; tutto il resto

egli sprezzava. Ecco la ragione perchè il veggiamo riprendere Omero, e non che Lisia, ma lo stesso Demostene, se gli fosse stato anteriore, non sarebbe sfuggito alla sua censura, non altrimenti che non rispettò Pericle, come vedremo nel Gorgia, per la ragione, dice egli, che rese i cittadini di Atene peggiori di quello che fossero prima che seguissero i suoi consigli. Non è dunque maraviglia se qui nel Fedro il vediamo prendersela contro di Lisia, il quale scriveva discorsi per vincere le cause giudiziali e non per rendere migliori gli uomini, e lo consigli a darsi a fare discorsi filosofici, come alla filosofia il suo fratello Polemarco era rivolto, giacchè non v'ha dubbio che per rendere gli uomini buoni e virtuosi non siano di maggiore efficacia i discorsi che direttamente loro si fanno a voce circa la giustizia, la santità, la temperanza, ecc., che i discorsi in genere giudiziale scritti solamente per qualche individuo, per quanto artificiosamente siano elaborati o torniti, e riscuotano l'applauso della moltitudine.

Oltre all'agitazione ed alla commozione dell'animo dell'autore che si ravvisa nella composizione di questo dialogo, in esso pure spira presso che dappertutto l'ironia e l'irrisione, e per non dire dello scherzo che vi regna presso che dal principio al fine, vi ha poi ancora una dizione poetica e ditirambica, pel che molti opinano

ch'esso sia stato composto da Platone giovane, ed anzi forse sia stato il primo scritto che dalla sua penna sia uscito. Al che noi brevemente risponderemo, che questo dialogo non ostante sia stato composto da Platone in un'età certo non molto avanzata, nondimeno non si può sostenere ch'esso sia un parto di Platone molto giovane, poichè per non dire che ne' concetti è molto superiore al Protagora ed a varii altri dialoghi, la piena cognizione che traluce in esso delle dottrine di Anassagora e molto più dell'astrusa filosofia pitagorica, ci fa sospettare non essere stato esso composto, se non dopo il suo viaggio in Sicilia e nella Magna Grecia in Italia, dove fece Platone conoscenza co' principali Pitagorici. Questo dialogo non dee essere stato composto molto prima del Convito, giacchè v'ha un'affinità tale tra questi due dialoghi, che, quantunque possano stare da sè, il Convito può considerarsi come parte di questo, ed essergli aggiunto; or niuno è che ascriva il Convito ai dialoghi che furono scritti da Platone giovane. Quanto poi all'ironia ed allo stile poetico e ditirambico che si scorge in esso, niuno ignora che ne' dialoghi dove si tratti di confutare i sofisti od altri, non faccia egli spesso e quando gli avviene, uso di sali e della socratica ironia; che più? Platone il quale aveva un'immaginazione da poeta, e che all'età di ottant'anni scriveva ancora con fervore e chiarezza di mente, e che insomma in

tutti i dialoghi diede prova di abilità somma, non solo pei pensieri che ivi spande, ma ancora per aver saputo rappresentare appuntino la lingua, lo stile, la dottrina ed insomma pienamente i caratteri di tutti i personaggi che mette in iscena così al vivo, che ci par proprio di vedere ed udire essi medesimi, non dobbiamo farci maraviglia veruna, se nel fior di sua età in questo dialogo a Fedro, il quale tanto si dilettava di speciosi frizzi, il vedremo nello scrivere per secondare sempre più la leggerezza del medesimo far uso di una forma presso che poetica e del tutto ditirambica, e citare, per far pompa d'erudizione, come facevano i sofisti d'allora, versi in confermazione di quello che dice. Varie altre cose sarebbero ancora ad accennare su questo dialogo, ma quello che abbiamo qui detto e quello che apporremo poi in nota alla traduzione, credo che basti per poterlo intendere discretamente.

IL FEDRO

ovvero

DELLA NULLITÀ DELLA RETORICA SOFISTICA E DEL VERO PREGIO DEL DISCORSO PARLATO E SCRITTO

INTERLOCUTORI

SOCRATE E FEDRO.

SOCRATE

Stef. pag. 227

D'onde mai vieni, o caro Fedro, e dove vai?

FEDRO

Vengo da Lisia [1] figliuolo di Cefalo, o Socrate, e fuori delle mura me ne vado a diporto, poichè da questa mattina con lui sedendo, molto tempo io mi sono colà fermato; ora a fare le mie passeggiate lungo le vie mi reco, secondo l'avviso di Acumeno [2] mio e tuo amico, il quale

(1) Lisia qui è il celebre oratore di cui possediamo ancora 34 orazioni. Veggasi il Taylor nella vita di Lisia, ediz. del Reisk, pag. 103 e seguenti.

(2) Acumeno era un medico, di cui, oltre a questo dialogo, Platone fa pur menzione nel Convito.

dice, che di maggiore alleggiamento esse siano di quelle che si fanno ne' corsi.

SOCRATE

Per vero ei dice bene, o amico. Ma dunque Lisia era in città, come appare.

FEDRO

Sì, presso Epicrate (1), qui in cotesta casa di Morico, vicina al tempio di Giove olimpio.

SOCRATE

Quale dunque fu il vostro trattenimento? Egli è chiaro che Lisia vi avrà fatto una imbandigione di discorsi.

FEDRO

Il saprai, se hai tempo di ascoltarmi, andando innanzi.

SOCRATE

E come? non credi tu, come dice Pindaro (2),

Che maggior d'ogni cura io non estimi

udire del trattenimento fatto da te e da Lisia?

FEDRO

Precedimi dunque.

SOCRATE

E tu racconta.

FEDRO

Affè che udrai tu cose che fanno per te, o

(1) Epicrate era un demagogo, quegli forse di cui fa menzione Aristofane, Eccl., v. 71. Morico poi era un uomo famoso per intemperanza.

(2) Istm. I, 1.

Socrate[1], poichè il ragionamento su cui c'intrattenevamo era in certo modo erotico; giacchè Lisia scrisse un discorso, in cui fa tentare un bel giovane da uno che non è amadore; anzi questo è appunto quello che da lui fu argutamente immaginato, poichè dice che si dee far favore piuttosto ad uno che non ci ami che ad uno che di noi sia preso d'amore.

SOCRATE

Oh il generoso! Deh! avesse pur egli scritto che bisogna fare favori piuttosto ad un povero che ad un ricco, ad un vecchio piuttosto che ad un giovane, e quante altre cose, che tornano bene a me ed ai più tra noi; certamente piacevoli e vantaggiosi al pubblico sarebbero i suoi discorsi. Intanto tale è per me il desiderio che ho di udirli, che se tu camminando prolungassi la tua passeggiata anche sino a Megara, e, come Erodico[2], dopo esserti

(1) Socrate apertamente professava di conoscere l'arte amatoria, ma l'amor che egli intendeva non è l'amore solamente corporale di bei fanciulli, ma si è l'amore che nella sua orazione egli spiega nel Convito (pag. 211. B.), cioè l'amore, che per via della filosofia si viene ad acquistare del bello, com'egli ivi dice, sincero, puro, non mescolato con cosa alcuna, non contaminato da carni o da colori umani e da altre vili cose mortali, l'amore insomma dello stesso bello nella sua semplice essenza e divino. Del resto che la sola bellezza de' corpi veramente egli spregiasse, il vediamo pure ivi nel Convito, p. 216. D.

(2) Due sono gli Erodici, l'uno medico, fratello di Gorgia, e l'altro nativo di Megara maestro di ginnastica, detto Selimbriano pel suo domicilio in Selimbria, ed è quello di cui si fa qui menzione, e nel Protagora pag. 316. B, e nel libro III

a quelle mura accostato, di nuovo te ne partissi, io non lascierei di seguirti.

FEDRO

Oh che mi dici, o carissimo Socrate! credi tu che quelle cose, che in molto tempo ed in ozio 228 Lisia compose, uomo nello scrivere il più potente di tutti quelli de' tempi nostri, io che sono ignorante possa ricordare in modo che di lui sia degno? io ne sono ben lungi, quantunque molto più caro questo mi sarebbe, che l'avere molto danaro.

SOCRATE

O Fedro, se io non conosco Fedro, io non ho più nemmen memoria di me stesso, ma nè l'una nè l'altra è di queste due cose; anzi so ben io ch'egli in udire il discorso di Lisia, non l'udì una volta sola, ma che a reiterate istanze il pregava, affinchè glielo recitasse; e quegli alacremente ubbidiva. Ma, siccome questo non gli bastava ancora, così alla fine prendendo egli stesso il libro, quello che sommamente desiderava iva esaminando; ed in ciò fare, perchè ne era già in fin dalla mattina stato seduto, sentendosi mancare le forze, si avviava al passeggio, ed eh! pel cane, come credo, se non

della Repubblica pag. 406. A. Costui faceva lunghissime passeggiate, e si dice essere stato il primo che inculcasse la ginnastica non solamente per corroborare il corpo, ma anche, ciò che è uffizio della medicina, per ottenere guarigione. Avvertasi intanto che con questo si allude alla troppa deferenza, che Fedro per la cura di sua salute aveva alle ordinazioni de' medici.

fosse stato quello un discorso troppo lungo, ei l'avrebbe intieramente colla sua memoria afferrato. Fuor delle mura adunque per esercitarsi in recitarlo ei se ne andava, quando incontratosi con uno, il quale era preso della malattia di udire discorsi, e vedutolo, in mirarlo se ne è rallegrato come di compagno che gli sarebbe stato d'entusiasmo, e gli disse che andasse innanzi. Ma pregandolo poi quest'amatore di discorsi, affinchè parlasse, ei gli si mostrava schifiltoso, come se di questo non avesse egli voglia, quantunque alla fine, ancorchè altri volentieri non l'udisse, egli avrebbe per forza parlato. Tu dunque, o Fedro, pregalo che or subito faccia quello, ch'egli presto in ogni modo sarebbe per fare.

FEDRO

Per verità egli è per me molto meglio parlare così, come posso; poichè mi pare che assolutamente non mi lascierai tu andare, prima che io non abbia in una maniera qualunque parlato.

SOCRATE

Vero affatto si è quello che di me pensi.

FEDRO

Così dunque farò. Ma io per me le parole soprattutto, o Socrate, non le ho bene a memoria imparate, nondimeno per riguardo al senso presso che di tutte quelle cose, per via delle quali affermava essere ben diversa la condizione dell'amante da quella del non amante, in breve ti

farò per ordine l'esposizione di ciascuna, cominciando dalla prima.

SOCRATE

Sì, ma dopo che mi avrai mostrato prima, o amico, che cosa mai nella mano sinistra abbia tu sotto la veste; giacchè io sospetto che tu abbia lo stesso discorso; che se questo egli è, tieni su di me quest'opinione, che io ti amo pur molto, ma se si trova presente anche Lisia, io non son troppo deliberato d'offrire me stesso a te, affinchè tu ti eserciti in recitarmelo. Ma via lascia vedere.

FEDRO

Deh! cessa . . . tu mi facesti, o Socrate, cadere dalla speranza che io aveva di esercitarmi in recitartelo. Ma dove dunque vuoi tu che sedendo leggiamo?

SOCRATE

229 Volgiamoci qua e andiam giù per l'Ilisso; quindi, dove ci parrà, sederemo tranquilli.

FEDRO

Opportunamente, da quel che appare, scalzo io mi trovo a caso; tu il sei sempre. Per questa acquicella dunque bagnandoci i piedi ci sarà facile l'andare, il che non è spiacente massimamente in questa stagione dell'anno ed in quest'ora del giorno.

SOCRATE

Va dunque innanzi, e cerca nello stesso tempo ove sederemo.

FEDRO

Vedi tu quell'altissimo platano?

SOCRATE

Perchè no?

FEDRO

Colà vi è ombra, aura mite ed erba su cui sedere, oppure sdraiarci, se il vogliamo.

SOCRATE

Va dunque innanzi tu il primo.

FEDRO

Dimmi, o Socrate, non di qui forse dicesi che Borea dall'Ilisso abbia una volta rapito Oritia?

SOCRATE

Così si dice.

FEDRO

Non è dunque forse di qui? poichè graziosa, pura e trasparente appare l'acquicella, e proprio fatta per le donzelle per ischerzare lungh'essa.

SOCRATE

No, ma più sotto, alla distanza di due o tre stadii, dove si traversa per andare al tempio di Diana, e v'ha pur ivi in un certo luogo un altare a Borea.

FEDRO

Di questo io non ebbi mai certa notizia, e per ciò dimmi, per Giove, o Socrate, questa mitica narrazione, credi tu che sia vera?

SOCRATE

E quando, come i dotti, io vera non la cre-

dessi, non sarei poi uno stolto, ma mettendomi ingegnosamente a spiegarla, direi come dal vento borea, nel mentre che in compagnia di Farmacea[1] scherzava, giù dalle vicine pietre fosse precipitata, e come dopo che così fu morta la si dicesse involata da Borea, oppure affermerei essere caduta dall'Areopago, poichè corre pur questa fama, che di là e non di qui venisse rapita. Io per me sì fatte cose per altro, o Fedro, credo sì bene amene e proprie di un uomo spiritoso e laborioso, ma però di una felicità non da invidiare, per niun'altra ragione che per questa, che quindi sarebbe egli costretto di dare anche una retta spiegazione di quello che intorno alla figura degl'Ippocentauri e poi di quella della Chimera si narra, e da una folla di simili Gorgoni e simili Pegasi verrebbe egli sopraffatto, e da certe altre infinite in numero ed in istranezza mostruose nature, le quali se uno non volesse credere, ma con una certa sgarbata sapienza si sforzasse di condurre alla verisimiglianza loro, di molto ozio gli sarebbe mestieri. Ma io per questo non trovo ozio inverun modo, e la causa ne è, o amico, che io non ancora, secondo l'oracolo di Delfo, posso conoscere me stesso. Or mentre che questo io
230 ignoro, ridicolo ei mi sembra investigare quello

(1) Farmacea è nome di un fonte e della ninfa dello stesso fonte (ved. Tim. Gloss. p. 268); giacchè gli antichi davano agli Dei de' fonti e de' fiumi lo stesso nome che avevano questi.

che con me non ha che fare, e perciò dando a questi racconti l'addio, e per riguardo ad essi seguendo quello che dalla comune credenza si tiene, queste storie, come or appunto diceva, io non esamino, ma sì bene me stesso, se io mi sia per avventura una bestia di più multiforme intreccio e più gonfia di fumo, che Tifone, oppure se di lui io sia un animale più mansueto e più semplice, che di sua natura è partecipe di una sorte divina e senza fumo(1). Ma, così tra il dire, o amico, è forse questo quell'albero, a cui ci volevi tu condurre?

FEDRO

Sì, per appunto egli è questo.

SOCRATE

Oh per Giunone, che bel luogo da riposarsi! come larghe ha le frondi questo platano e come alto! bellissimo per sua altezza è pur l'agnocasto e tutto questo sito ombroso, e siccome nella sua pienezza è la fioritura, così di fragranza tutto essa riempie il luogo; piacevolissima inoltre è la sorgente che sotto il platano scorre d'acqua assai fresca, per quanto si può congetturare dal piede; e dalle immagini poi e dai sacri doni qui appesi,

(1) Qui in questo fumo a me pare che Platone voglia alludere a que' sapienti che nello spiegare queste mostruose figure della mitologia menavano tanto orgoglio, i quali senza che fossero nominatamente accennati, a quei tempi da tutti i Greci che leggevano i suoi scritti, erano conosciuti. Questo pare che s'indichi dal nome di Tifone, proveniente da τύφος (tifos), *fumo*, *fasto*, *iattanza*, ecc.

pare che sia un luogo consacrato ad alcune delle ninfe ed all'Acheloo. E se più vuoi, come dilettosa e affatto soave è l'aura! estiva e arguta essa tiene bordone al coro delle cicale; e quello poi che d'ogni cosa è più leggiadro si è l'erba, che di per sè su dolce pendío basta a tenere bellamente il capo di chi vi si adagia; così che ottimamente qual forestiero tu m'hai qui condotto, o caro Fedro (1).

FEDRO

Per verità, o uom singolare, tu somigli ad uno qui del tutto nuovo, giacchè somigli affatto ad uno, che non sia del paese e che qual forestiero da una guida, come tu dici, sia stato qui condotto, così di rado fuori della città ti rechi a' suoi confini, anzi ei mi pare che fuori delle mura tu non esca affatto.

SOCRATE

Perdonami, dolce amico, poich'io mi sono uno che desidero d'imparare; ora le campagne e gli alberi non mi possono insegnare nulla, ma sì bene gli uomini dentro la città; pur nondimeno tu mi sembri avere trovato il rimedio per farmi uscire; poichè in quel modo che coloro che conducono animali che hanno fame, loro innanzi vanno agitando frondi o qualche frutto, così tu

(1) Siccome Fedro era un giovane estremamente amante de' frizzi e degli ornamenti del discorso, così Socrate scherzando prende pur qui occasione di dilettarlo con questa bella descrizione.

col porgermi innanzi discorsi ne' libri, mi par che mi faresti girare per tutta l'Attica ed altrove; ovunque tu il voglia. Intanto or pel presente qua giunto penso di dovermi giacere, tu poi, quando avrai scelta quella positura, che a leggere crederai la più comoda, leggi.

FEDRO

Ascolta dunque.

« Quanto alle mie faccende tu certamente le
» conosci, e come io creda essere a noi di van-
» taggio, quando questo avvenisse (1), l'udisti; 231
» tuttavia per questo (perchè io non sia tuo
» amante) spero che non meno otterrò quello
» di cui ti prego, poichè gli amanti de' bene-
» fizi che fanno si pentono, quando la lor pas-
» sione è cessata; dove che per coloro che
» non sono amanti non v'ha alcun tempo, in
» cui convenga loro pentirsi; poichè non già
» costretti (2), ma di buon grado, per quanto
» un'ottima deliberazione su de' loro affari do-
» mestici il comporta, essi secondo le loro forze
» beneficano. Inoltre, gli amanti considerano
» quello che del loro avere per via dell'amore ma-
» lamente hanno amministrato ed i benefizi che

(1) Cioè, se tu accondiscenderai a me, s'allude all'abbominevole vizio di cui erano tacciati i Greci, e per ciò il testo greco di questo discorso è molto oscuro, così ch'io pure dopo *per questo* credei d'aggiugnere una parentesi per dichiarare quello che per via d'esso s'intenda.

(2) S'intende dalla passione e dall'impeto dell'amore.

» hanno fatto, ed a questo aggiugnendo ancora
» la fatica da loro sofferta, già da molto cre-
» dono averne renduto il degno contraccambio
» a coloro che sono da essi amati; laddove
» quelli che non sono amanti, non possono
» schermirsi col pretesto, che per via dell'amore
» vengano a trascurare i loro affari domestici,
» nè mettere in conto le loro passate fatiche,
» nè addurre per iscusa che verrebbero ad es-
» sere in discordia de' parenti; così che tolti
» questi sì grandi mali, loro non rimane altro
» che fare alacremente quello, in fare il quale
» credono compiacere a quelli che a loro si
» danno. Oltre a questo, se porta il pregio far
» molto conto degli amanti, per la ragione,
» dicono, che portano somma affezione a quelli
» che amati sono da loro, e perchè sono pronti
» colle parole e coi fatti, ancorchè dovessero
» venire in odio degli altri, a far favori ai loro
» amati, egli è facile conoscere, se dicono il
» vero, da questo, che quanti in appresso poi
» amano, li tengono in maggior pregio dei loro
» amati di prima, ed è chiaro che faranno anche
» del male a questi, purchè piaccia a quelli.
» Quantunque come mai è egli conveniente lar-
» gire questa cotal cosa(1) ad uno, che in tal
» disgrazia si trova, che niuno per qualunque
» perizia egli abbia imprenderebbe di rimuo-

(1) Cioè, far copia del corpo di te stesso.

» vergliela? poichè essi stessi pure confessano
» di trovarsi in istato piuttosto di malattia che
» di senno, e sapere che il loro pensamento
» non è buono, ma però che non sono in grado
» di dominare se medesimi; così che come mai
» quando pensano poi bene, potranno credere
» che bene stiano quelle cose, che desiderano
» nel mentre che in così cattivo stato si tro-
» vano? Di più, se fra quei che ti amano vo-
» lessi tu eleggere il migliore, fra pochi sola-
» mente avresti tu a fare la scelta; dove che
» se la farai fra gli altri, tu potresti fra molti
» eleggere quello che sarà il più confacente a te
» stesso; così che molto maggiore è la speranza
» di trovare fra molti chi sia degno della tua
» amicizia. Che se poi temi tu il giudizio pub-
» blico, non forse cioè gli uomini venendo
» questo a sapere, onta a te ne ridondi, egli
» è verisimile che gli amanti, credendo essere 232
» anche dagli altri la loro sorte così invidiata,
» come essi tra di loro a vicenda se la invi-
» diano, si vantino in dirlo, ed ambiziosamente
» si studiino di farsi vedere presso tutti, che
» non si sono affaticati invano; laddove quelli
» che non sono amanti, essendo padroni di se
» stessi, ciò che è il meglio eleggeranno piuttosto,
» che ottenere fama dagli uomini. Parimente,
» che gli amanti corrano dietro ai loro amati
» e che di questo facciano loro occupazione,
» molti è necessario che ciò odano e veggano;

» così che se gli scorgeranno a discorrere tra
» di loro, quelli allora credono che si trovino in-
» sieme, perchè vi è stata o vi è per essere una
» passione amorosa; dove che coloro che non
» sono amanti, non v'ha persona che imprenda
» di tacciare, perchè conversino insieme, sa-
» pendo che è necessario discorrere con altri o
» per amicizia o per via di qualch'altro pia-
» cere(1). Inoltre, se il timor ti sorprende al
» pensare, che difficile sia perseverare nell'ami-
» cizia, e che se per altri motivi si viene in di-
» scordia, la disgrazia che sovrasta è ad amen-
» due comune, mentre che se in discordia si
» viene quando avrai prodigato quello che so-
» vr'ogni cosa tu reputi(2), sarà per avvenirne
» a te gran danno, egli è consentaneo che mag-
» gior paura tu debba avere degli amanti; poi-
» chè molte sono le cose che loro fanno dispia-
» cere, e tutto essi credono che a loro danno
» si faccia, e per ciò lontani dalla conversazione
» degli altri tengono i loro amati, avendo paura
» sì di quelli che posseggono grandi sostanze,
» non forse gli avanzino per danaro, come anche
» di coloro che sono istruiti, non forse per in-

(1) L'Heindorf bramerebbe piuttosto ἀνάγκην o χρείαν, *necessità o bisogno* invece di ἡδονήν, ma si noti che qui *piacere* non si dee prendere per un piacere libidinoso, ma per tanti altri piaceri indifferenti e buoni, come p. e. la caccia, i passeggi, ecc.

(2) Vale a dire, il fiore della tua gioventù, la castità, l'onestà, l'onore, ecc.

» tendimento possano più di loro, insomma dalla
» potenza di ciascuno che qualch'altro bene pos-
» segga si guardano; per conseguenza persua-
» dendoti a stare lontano da costoro, deserto
» di amici ti rendono, e, se tu poi badando ai
» fatti tuoi, la penserai più sanamente di loro,
» verrai in discordia con essi; dove che quelli,
» che non per via dell'essere amanti, ma per
» via di virtù giungono a poter fare quello di
» cui ti pregano[1], non porteranno invidia a
» coloro che converseranno teco, ma odieranno
» anzi quelli che teco non vorranno usare, cre-
» dendo da questi essere tu disprezzato, e per
» l'opposto da quelli poter venire giovato; così
» che molto maggiore è la speranza, che per
» via del tuo conversare con altri, sii per en-
» trare loro piuttosto in amicizia che in inimi-
» cizia. Oltre a ciò, molti degli amanti subito
» desiderano il corpo, prima che conoscano i
» costumi e che abbiano notizia delle altre qua-
» lità dell'amato, così che egli è incerto, se
» vorranno ancor essere a lui amici, quando la
» loro passione sarà cessata; dove che coloro
» che non per via d'essere amanti, ma per via 233
» d'essere già prima tra di loro amici giungono
» a far queste cose[2], non è verisimile che
» quello, per via del quale ricevono essi un pia-

(1) Allude sempre al citato vizio.
(2) S'intendono cose disoneste e contra natura.

» cere, renda la loro amicizia minore, ma sì
» bene che resti come memoriale de' favori che
» si debbono da loro attendere pel futuro. Di
» più, se tu ti arrenderai a me, conviene che tu
» diventi migliore di quel che diventeresti se
» ti arrenderai ad uno che sia tuo amante; poi-
» chè gli amanti tutto quel che tu fai e che dici
» anche contro all'onesto essi lodano, parte per
» timore d'incorrere nel tuo odio, parte perchè
» nel giudicare, per via della loro passione, al
» peggio si appigliano; giacchè l'amore fa ve-
» dere loro questo, cioè fa, che, se si trovino
» in mala fortuna, dolorose credano quelle cose
» che agli altri non sono di dolore alcuno, e
» se si trovino in buona, quelle il cui piacere
» non è di pregio veruno, gli costringe poi anche
» a lodare, così che molto più si conviene avere
» compassione degli amati, che invidiare la loro
» sorte; dove che se tu ti arrenderai a me, pri-
» mieramente non già per coltivare un piacere
» presente userò io teco, ma pel vantaggio che
» ne seguirà pel futuro, non vinto dall'amore,
» ma padrone di me stesso, nè per piccole cose
» fiere inimicizie incontrando, ma per grandi
» lentamente e poco sdegno prendendo, de' man-
» camenti involontarii concedendo perdono,
» sforzandomi di rimuovere quei che sono vo-
» lontarii, giacchè segni certi di un'amicizia che
» avrà a durar lungo tempo ei sono questi. Che
» se quello forse ti si para dinnanzi, non es-

» sere possibile che l'amicizia sia per essere
» forte se non vi sarà un amante, bisogna con-
» siderare che allora nè i figliuoli nè i nostri
» padri nè le nostre madri potrebbero essere
» quello che noi riputiamo più caro, neanco
» potremmo possedere amici fidi, i quali non
» per sì fatta passione, ma per altre affezioni
» noi abbiamo. E se inoltre si dee poi sovra
» tutti fare favori a coloro che sono indigenti,
» fra gli altri si converrà allora non fare bene-
» fizi ai migliori, ma sì bene a quelli che sono
» più di tutti bisognosi, poichè liberati dai più
» grandi de' mali sommamente a te grati sa-
» ranno; oltre a questo neanco dovresti tenere
» conto nelle tue feste private d'invitare gli
» amici, ma quelli che vanno accattando e che
» abbisognano di essere saziati; poichè questi
» molto ti ameranno, dietro ti correranno, an-
» dranno alle tue porte, fortemente si rallegre-
» ranno, somme grazie ti sapranno e che tu
» abbia molti beni pregheranno. Ma forse non è a
» quelli che sono più di tutti bisognosi, che si
» conviene fare favori, ma sì bene a quelli spe- 234
» zialmente che sono in grado di renderteli: nè
» a quelli solamente che sono tuoi amanti, ma
» a quelli che del tuo favore saranno degni:
» nè a quelli che della tua gioventù godranno,
» ma a quelli che quando sarai divenuto vec-
» chio, parte dei loro beni ti faranno: nè a
» quelli che poichè avranno su te effettuato

» quello che vogliono, presso gli altri per am-
» bizione se ne vanteranno, ma a quelli che
» vergognandosene, presso tutti ciò taceranno:
» nè a quelli che di te per breve tempo si danno
» cura, ma a quelli che durante la loro vita ti
» saranno sempre in egual modo amici: nè a
» quelli che quando la loro passione sarà ces-
» sata cercheranno la scusa che incorrano nelle
» inimicizie degli altri, ma a quelli che cessata
» la tua gioventù, sarà allora che faranno vedere
» la virtù loro. Tien dunque a mente quello che
» si è detto e bada a questo, che gli amanti,
» come cosa brutta essendo quella a cui atten-
» dono, dai loro amici vengono ripresi; dove
» che di quelli che non sono amanti niun mai
» dei loro attinenti si lagna che per via di questo
» prendano qualche cattiva deliberazione per ri-
» guardo a se medesimi. Però tu forse mi do-
» manderai, se io ti esorti a fare favori a tutti
» quelli che amanti di te non sono; ma io credo
» che neanco quegli che ti ama, ti esorterà ad
» essere di egual animo verso tutti i tuoi amanti;
» poichè nè quegli che da te riceve il favore,
» se colla ragione esamina, degno di egual ri-
» conoscenza lo riputerebbe, nè a te similmente
» sarebbe possibile tenerlo celato agli altri,
» quando volessi; bisogna che da questo niun
» danno ma vantaggio provenga ad amendue.

» Intanto il sin qui esposto da me penso che
» basti; che se tu desideri ancora qualche cosa,

» credendo che da me sia stata omessa, do-
» mandala. »

Che ti pare, o Socrate, di questo discorso? fra le altre cose nella dicitura spezialmente non ti par egli che sia a meraviglia elaborato?

SOCRATE

Divinamente affatto, o amico, così che pieno di stupore io ne rimasi; e in grazia tua questo mi avvenne, o Fedro, al riguardarti in volto, perchè tutto a cagione di questo discorso mi parevi tu gongolare, mentre il leggevi. Credendo dunque che in sì fatta materia più di me fossi tu intelligente io ti seguiva, e seguendoti teco pure, o mia dolce divina vita, da entusiasmo venni rapito.

FEDRO

Sia. E ti par doversi in tal modo scherzare?

SOCRATE

E ti par egli che io scherzi e non abbia parlato in sul serio?

FEDRO

No certamente per niun modo, o Socrate, ma, per Giove che presiede all'amicizia, dimmi la verità, credi tu che alcun altro de' Greci sia in istato di dire altre più cose e di maggiore momento di queste sullo stesso suggetto?

SOCRATE

E che? avrem noi forse io e tu a lodare il discorso anche per la ragione che l'autore abbia in esso detto tutto quello che si con-

viene, e non per quella solamente che ciascuna espressione sia in esso chiara, rotonda ed accuratamente tornita? che se egli è mestieri che anche per tal ragione si lodi, io il concederò in grazia tua, poichè questo a me per la mia
235 nullità è pure sfuggito, stante che al solo artifizio retorico io poneva mente, e questo solo poi io pensava che neppur Lisia credesse che bastasse. Pertanto così dunque mi parve, o Fedro, se tu non hai a dirmi qualch'altra cosa in contrario, che due o tre volte abbia egli ripetuto lo stesso, come quegli a cui non era troppo facile trovar molte cose a dire sullo stesso suggetto, o può essere forse che di questo ei punto non si sia dato pensiero; e per ciò a me persino appariva che come un giovane ei si vantasse in far vedere, che in dire le stesse cose, or in un modo or in un altro, egli era in grado di esporle ottimamente in tutti e due.

FEDRO

Niente è quel che tu dici, o Socrate, poichè questo appunto si è il pregio che anche in sommo grado ha cotesto discorso; giacchè nulla havvi in sì fatta materia che degnamente si possa dire, che da Lisia sia stato omesso, così che oltre quello che da lui fu detto, niuno mai potrà dire altre più cose e di maggiore momento.

SOCRATE

Di questo poi io non potrei da te essere persuaso, poichè anche i sapienti antichi, uomini

e donne, che su di questo hanno parlato e scritto, mi convincerebbero del contrario, se per far piacere a te io ciò concedessi.

FEDRO

E chi mai sono costoro? e dove mai cose migliori di queste hai tu udito?

SOCRATE

Così or subito non saprei dirtelo; ma egli è chiaro che da alcuno io le ho udite, o dalla bella Saffo forse, o dal sapiente Anacreonte, oppur da alcuni scrittori di prosa. E da qual congettura io ciò affermo? perchè ripieno, o caro, io mi sento in certo modo avere il petto da potere oltre queste dire altre cose e non di minore momento. Or che da me stesso poi niuna di queste io abbia immaginato, il so di certo, essendo conscio della mia ignoranza; rimane dunque, credo, che come un vaso, da scaturigini altrui per mezzo dell'udito io qualche volta ne sia stato empiuto; ma in qual modo poi e da chi io le abbia udite, questo di nuovo per la mia stupidità mi è dalla memoria caduto.

FEDRO

O il generosissimo, parlasti a meraviglia. Da chi dunque ed in qual modo abbi tu queste cose udite, ancorchè io te ne preghi, non dirmelo, ma sì bene fa quello appunto che dici, sostieni la prova di dire altre cose migliori e non di minore momento, astenendoti da quelle che si trovano nel libro, ed io ti prometto, come

i nove Arconti[1], di far porre a Delfo una statua d'oro in dono, di grandezza naturale; e non solamente la mia, ma anche la tua.

SOCRATE

O caro carissimo, tu sei veramente d'oro, o Fedro, se credi che io affermi che Lisia abbia sbagliato in tutto, e che si possano dire altre cose tutto diverse di quelle che da lui furono dette; questo nemmeno al peggiore degli scrittori penso che possa accadere. E di vero, per venire subito a quello di cui parliamo, credi tu che alcuno vi sia, il quale sostenendo che si debba far favori ad uno che non sia amante, piuttosto 236 che ad uno che amante sia, s'ei tralascia d'encomiare la calma dell'uno e biasimare la pazzia dell'altro, cose queste certamente necessarie, possa quindi avere ancora qualche altro a dire? Queste cose per me io credo che si debbano lasciare e concedere a chi su di questo argomento ragiona, e di sì fatte non già l'invenzione, ma solamente la disposizione in lui si dee lodare, dove che di quelle che non sono necessarie e

(1) I nove Arconti in Atene quando entravano in magistrato giuravano pubblicamente di porre in dono ad Apolline la statua di loro medesimi in oro, se mai avessero trasgredito le leggi, o si fossero lasciati corrompere dal danaro, ecc. Vedi il Mureto, *Varr. Lectt.* VIII, 18 ecc. Da questo si vede che Fedro, per la grande stima che aveva di Lisia, credeva impossibile che Socrate potesse dire contro dell'amore altre più cose che aveva detto Lisia e di maggiore momento, stante che si obbliga di pagare una multa non semplice ma doppia, ove Socrate avesse ciò fatto.

che sono difficili a trovarsi si dovrà nel medesimo lodare poi anche l'invenzione.

FEDRO

M'arrendo a quel che dici, poichè mi pare che tu abbia parlato bene. Farò dunque così anch'io. Ti concederò che tu ponga pure che l'amante si trovi in istato meno sano di uno che non sia amante, ma di tutto il resto che disse Lisia se tu mi dirai altre più cose e di maggiore momento, in istatua massiccia ti farò porre in Olimpia presso quella de' Cipselidi (1).

SOCRATE

Hai preso la cosa in sul serio, o Fedro, perchè nel dare a te la baia io abbia ripreso il tuo amato, e credi che io da vero sia per accingermi a dire qualche cosa con varietà maggiore di quello che sia stato detto dalla sapienza di Lisia.

FEDRO

Per riguardo a questo, o caro, tu di nuovo mi ti appresenti in posizione tale, che medesimamente io ti posso afferrare (2). Tu mi devi

(1) Cipselo fu padre di Periandro tiranno di Corinto, del quale Periandro i figliuoli essendo da Corinto stati cacciati, fecero voto di porre una statua d'oro massiccia a Giove in Olimpia, se mai di nuovo fossero in patria ritornati ed avessero la loro primiera dignità ricuperato; il che avendo ottenuto, tale statua fecero essi porre e consacrare. Ved. Strabone, lib. VIII, pag. 580, e Pausania, lib. V, pag. 378. Avvertasi questa minaccia scherzevole, perchè Socrate era di figura non troppo bella.

(2) Socrate aveva detto a Fedro ch'egli si sentiva in grado di dire sullo stesso suggetto altre più cose e di maggiore momento di quelle che aveva detto Lisia, e per ciò pregato da

in ogni modo favellare così come puoi, e prenditi guardia, affinchè non venghiamo costretti di fare quella spiacevole azione de' comici d'avvicendarci le stesse parole l'uno all'altro(1);

Fedro ch'ei gliele esponesse, prima si era schermito colla scusa che così all'improvviso senza apparecchiarsi non avrebbe certamente potuto ciò fare; ma di nuovo poi dal medesimo eccitato colla promessa che l'avrebbe fatto porre in istatua massiccia presso quella de' Cipselidi in Olimpia, Socrate allora si scusa per la seconda volta con dirgli, che quello che aveva detto prima non aveva affermato in sul serio, ma solamente per ischerzo; per dichiarargli dunque che questa ragione non era di alcun momento come la prima, e ch'ei non ne avrebbe fatto conto veruno, Fedro gli dice, ch'ei di nuovo gli si appresentava in una posizione da poter essere da lui afferrato. Metafora questa presa dai lottatori, i quali quando caduti o sbalżati fuori del luogo circoscritto della lotta, di nuovo alzatisi ritornavano nel medesimo luogo, nella medesima posizione per presentarsi all'avversario, si dicevano ἐληλυθέναι εἰς τὰς ὁμοίας λαβὰς, cioè che *venivano di nuovo a simili* od *alle stesse prese.* Ritenni per quanto si potè la metafora anche nella versione.

(1) Questo modo di avvicendare ad un altro le stesse parole che ei ci dice (ἀνταποδιδόντες ἀλλήλοις, *vicissim reddentes*, sottintendendovi poi *dicta*, o qualch'altro simile vocabolo), s'incontra spesso ne' comici, come per es. presso di Aristofane ne' Cavalieri, v. 286 e segg. e 361 e segg., quantunque non manchino esempi anche ne' tragici. Così, presso di Sofocle nell'Edipo re, v. 549, Creonte rimproverato da Edipo che tentasse farsi re in suo luogo, ciò che non era vero, e non potendolo dissuadere, dicendogli: *se tu credi che la pertinacia scevra di ragione sia qualche cosa di momento, tu la sbagli a gran partito,*

Εἴ τοι νομίζεις κτῆμα τὴν αὐθαδίαν
Εἶναί τι τοῦ νοῦ χωρὶς, οὐκ ὀρθῶς φρονεῖς,

Edipo allora gli risponde: *se tu credi che un cognato facendomi ingiuria non abbia a pagarne la pena, tu la sbagli a gran partito,*

Εἴ τοι νομίζεις ἄνδρα συγγενῆ κακῶς
Δρῶν, οὐχ ὑφέξειν τὴν δίκην, οὐκ εὖ φρονεῖς.

Del resto s'avverta che Fedro nel mentre che qui prega Socrate

e per ciò non volermi costringere ch'io ti dica, *se io, o Socrate, non conosco Socrate, io non ho più nemmen memoria di me stesso*, come anche, *desiderava sì ben egli di parlare, ma faceva lo schifiltoso*, bada anzi che di qui non ce ne andiamo, prima che non m'abbia tu esposto quelle cose che dicevi avere in petto. Soli ed in luogo deserto noi ci troviamo, ed il più forte ed il più giovane sono io. Intendi dunque da tutto questo quello ch'io voglia dire, e non volere in verun modo parlare piuttosto per forza che di buon grado.

SOCRATE

Ma, o caro Fedro, sarei ben ridicolo se a fronte di uno scrittore così eccellente, io che sono ignorante, all'improvviso sullo stesso suggetto mi mettessi a ragionare.

FEDRO

Eh sai tu come sta l'affare? cessa dal farmi tanti lezi, perchè io ho una cosa presso che tale in capo, che se la dico ti costringerò certamente a parlare.

a non costringerlo a far uso di tal modo di dire, ei se ne serve nello stesso tempo che ciò dice, poichè le parole, *se io, o Socrate, non conosco Socrate, non ho più nemmen memoria di me stesso*, e quelle altre, *desiderava sì ben egli di parlare, ma faceva lo schifiltoso*, sono le stesse, che in principio di questo dialogo alla pag. 48 e 49 Socrate gli diceva per indurlo a leggergli il discorso di Lisia; la variazione consiste nell'aver solo cangiato il nome di Fedro in quello di Socrate.

SOCRATE

No, non dirmela dunque in verun modo.

FEDRO

O questo poi no, anzi te la dirò, e giuramento sarà quello che ti dico. Ti giuro dunque (ma per chi, per chi mai degli Dei? vuoi tu forse per cotesto platano?) che se tu non mi terrai ragionamento dinnanzi a questa stessa pianta, io mai più non sarò per mostrarti nè per notificarti verun altro discorso di alcuno.

SOCRATE

Capperi, o il cattivo, che bel mezzo hai trovato di costringere un uomo amante di discorsi a fare quello che gli comandi.

FEDRO

E perchè dunque stai ancora tergiversando?

SOCRATE

Non tergiverserò più, dacchè tu mi hai fatto questo giuramento; e di vero, come mai da tale imbandigione potrei io astenermi?

FEDRO

237 Parla dunque.

SOCRATE

Ma sai tu, com'io voglia fare?

FEDRO

Per riguardo a che cosa?

SOCRATE

Parlerò col capo velato, affinchè presto, quanto si può dire il più, io percorra quello che ho

a dire, ed affinchè rimirandoti in volto per vergogna io non mi confonda.

FEDRO

Purchè tu parli, il resto fa come vuoi.

SOCRATE

Su dunque, Muse canore(1), λίγειαι (*ligie*), sia

(1) Chi bene qui osserva, s'accorgerà che quest'invocazione alle Muse si dee prendere ironicamente; poichè Socrate nel mentre che per via di essa ha l'apparenza di secondare Fedro, cominciando da un così pomposo esordio, come erano soliti presso che tutti i saccenti d'allora cominciare le loro composizioni, e mentre che sembra dargli a divedere essere egli pienamente persuaso, tanta essere la prestanza di Lisia, che non ostante tale invocazione, ancor vieppiù sapiente Lisia a Fedro sarebbe sembrato, cioè che Lisia sarebbe rimasto insuperato, per via di questo ei maestrevolmente e piacevolmente dà la baia a Fedro ed a tutti quelli che di simili frizzi si lasciano abbagliare. Nella doppia etimologia dell'epiteto λίγειαι (ligie), cioè *canore*, dato alle Muse, lo Stallbaum crede ravvisare qualche allusione mordente contro di Lisia, ma siccome noi non conosciamo composizione veruna, in cui Lisia con sì pomposo esordio cominci, e d'altra parte Fedro oltre all'essere molto amante de' discorsi leccati, correva anche pur troppo curiosamente dietro ai miti ed alle etimologie, così per questo noi crediamo che piuttosto si debba qui ravvisare un'allusione contro di Fedro. E di vero non mediocre essere la curiosità di Fedro circa i miti, l'abbiam già potuto scorgere sopra alla pag. 51 nel mito di Oritia; quanto poi alle etimologie, vedremo in questo dialogo Socrate divertirsi in dargliene ad intendere assai molte strane, come quella di ἔρως, amore, da ῥώμη, forza, alla pag. 76, e più sotto quella dell'arte di profetare, μαντικῆς, dall'arte inspirata dal furore, μανικῆς, alla pag. 93, ed altre. In denominare dunque le Muse, λίγειαι, *canore*, in latino *argutae*, epiteto questo perpetuamente loro dato non solo dai Greci (Pind. Olimp. IX, 73; Eschil Agam. v. 1148; Teocrito Idil. XXII, 221; XV, 135; XVII, 113; VIII, 71; ed altri), ma ancora dai Romani (Virgil. Bucol. VII, 24; Orazio Epist. II, 2, 90, ecc.), egli oltre all'accennare poter esse avere avuto tale denominazione per

che dal genere de' vostri canti così vi chiamiate, sia che dal popolo musico de' Ligii abbiate questa denominazione ottenuto, venite, sì, venite a porgermi aita in questo discorso, che qui quest'ottimo personaggio mi costringe di fare, affinchè il suo amico, che già prima sapiente gli pareva, sapiente ancor di più ora gli paia.

via del loro canto, mordendo indirettamente i retori sofisti, a guisa loro, volle anche far pompa di erudizione, coll'affermare che così pure potevano essere denominate dal popolo de' Ligii, del qual popolo miticamente si narrava, come qui ci attesta lo Scoliaste, che fosse così dato alla musica, che nelle battaglie solamente una parte di esso combatteva, e l'altra cantava; ma forse per via di questa storia non si volle indicare altro, che il popolo de' Ligii fosse stato il primo a fare uso della musica in campo di battaglia. Pel popolo de' Ligii tutti intesero sempre i Liguri, il che non è così facile a persuadere, perchè Ligii non è altro che il *Ludzie* slavo, che significa *genti;* e di fatti da *Ludzie*, pronunziando, come i Polacchi, il dz come g, e l'u come l'y greco e latino, noi avremo *ligie*. E per non dire che questa opinione del Safarico può meritare fede, per la ragione che molte voci slave sono anche passate presso i Greci, come p. e. ci testifica il nome di Selimbria o Selibria da *selo*, villaggio, e *bria*, lido, onde villaggio litorale, come appunto sul lido della Propontide per andare a Bisanzio si trovava Selimbria; tale opinione pare ancora confermarsi da quello, che Platone fa il popolo de' Ligii amante della musica, come appunto sono i popoli slavi, coi quali i popoli della Macedonia, presso ai quali ebbero la culla le muse greche, dovettero avere avuto commercio. Forse Platone avrà avuto qualche notizia di questo. Non pertanto io non sono ancora affatto scevro da dubbio, non forse Platone in questo popolo de' Ligii non abbia voluto intendere un popolo per se, ma una qualità di esso, e per ciò che non altri abbia voluto egli qui mordere, che gli Ateniesi, perchè fossero λίγειοι, cioè troppo parlatori e loquaci.

Ei fu già dunque un fanciullo, anzi un molle giovinetto, molto bello. Costui aveva amatori assai molti; uno di essi che era perito nell'arte del lusingare e che non men che alcun altro lo amava, l'aveva persuaso ch'ei non gli aveva amore alcuno; e nel chiederlo un giorno del favore, questo appunto ei si accinse a persuadergli, che bisogna far piacere piuttosto ad uno che di noi non sia amante, che ad uno che di noi amante egli sia; e così prese a ragionare.

Circa ogni cosa, o fanciullo, da un solo principio debbono partire coloro che rettamente vogliono deliberare, cioè bisogna che sappiano quello di cui si delibera, altrimenti è necessario che del tutto essi errino. Ma la maggior parte degli uomini non conoscono, com'essi ignorino quello che nella sua essenza è ciascuna cosa; come se dunque ciò sapessero, in sul principiare dell'investigazione d'accordo su di questo non se la intendono, e procedendo nella medesima, ad essi poi quello che si conviene succede, cioè nè ciascuno con se stesso nè gli uni cogli altri sono fra loro concordi. Affinchè dunque nè a me nè a te avvenga quello di cui biasimiamo gli altri, siccome a me e a te si propone la quistione, se si debba propendere a contrarre amicizia più con uno che sia amante, che con uno che amante non sia, così circa dell'amore, dopo averne d'accordo posta la definizione, che cosa esso sia e che forza esso

abbia, a questo ragguardando e tutto riferendo, investighiamo se giovamento o danno arrechi.

[Che dunque un desiderio sia l'amore, ad ognuno è chiaro; e parimente che anche coloro che non sono amanti, desiderino ciò che è bello, noi non ignoriamo. Ora per via di che cosa discerneremo noi chi sia e chi non sia amante? nuovamente bisogna badare, che in ciascuno di noi vi sono due principii che ci comandano e ci guidano, i quali noi seguiamo ovunque essi ci scorgano; l'uno è in noi innato ed è il desiderio che abbiamo dei piaceri, l'altro è acquistato ed è l'arbitrio, che si reca verso quello che è ottimo.] Questi due principii in noi, talora d'accordo e talora discordi sono tra loro, ed ora è l'uno ed ora è l'altro che domina. All'imperio dunque dell'arbitrio, che per via della ragione ci conduce a quello che è ottimo e che colla ragione esercita la superiorità sua, si è dato il nome di temperanza; dove che la si-
238 gnoria del desiderio che irragionevolmente ci strascina ai piaceri e che irragionevolmente in noi comanda, fu chiamata intemperanza. Questa poi è di varii nomi, poichè abbraccia molte parti e molte specie, e quella di queste specie, che si troverà avere la preminenza sopra delle altre, fa che colui, in cui essa si trovi, venga chiamato colla denominazione della medesima, la quale non è bella nè degna che alcuno si acquisti. Per la qual cosa il desiderio,

che circa il mangiare supera la ragione di quello che è il meglio e vince pure ogni altro desiderio, si chiama ghiottornía, e fa che con questo stesso nome venga chiamato quegli in cui esso si trova; parimente circa la vinolenza il desiderio che tirannicamente domina e che a questa conduce colui che da esso è preso, è chiaro con qual nome si dovrà esso appellare; e così, che tutte le altre specie d'intemperanza sorelle di questa anche con nomi di desiderii fratelli delle medesime convengansi chiamare, cioè pur col nome di quel desiderio che sempre domina, egli è manifesto. Per cagione poi di qual desiderio io tutto quello che precede abbia detto, ormai presso che evidentemente si scorge; nondimeno ogni cosa, se si dice, è sempre in certo modo più chiara che se non venisse detta. Il desiderio pertanto che irragionevolmente supera in noi l'arbitrio che ci scorge al retto, quando esso viene tratto verso il piacere della bellezza e che da desiderii suoi affini[1] pari-

(1) Cioè desiderii che pur irragionevolmente, ἄνευ λόγου, si recano verso della bellezza del corpo e non verso la bellezza divina. Nella traduzione è impossibile conservare il giuoco di parole dell'originale tra ῥώμη, *forza*, ἐρρωμένως, *con forza*, ed ἔρως, *amore*. Ma quantunque l'amore ne' primi tempi paia essere stato violento, come dalle favole e dai miti possiamo ravvisare, tuttavia io non saprei se veramente per tal cagione l'amore sia così stato denominato dalla forza, o se fra tante cose che dice Platone in questo dialogo per ischerzo, non si debba annoverare pur questa, quantunque anche scherzando

mente alla bellezza de' corpi viene tratto, questo desiderio, quando, fortissimamente afforzato, vincitore ci trae, dalla forza stessa, ῥώμη, *rome*, prendendo la denominazione, ἔρως, *eros*, cioè amore, fu chiamato.

Ma, o caro Fedro, ti par forse, come a me, che qualche cosa di divino mi sia succeduta?

FEDRO

Certamente, o Socrate, contro all'usato una gran piena di parole ti ha sopraffatto.

SOCRATE

Ascoltami dunque senza far motto. Divino da vero mi pare che questo luogo sia, così che se mai nel procedere del discorso avverrà, che io spesso fuor di me dalle ninfe venga rapito, non maravigliartene, poichè già in fin da ora il suon de' miei accenti non è più lungi dai ditirambi (1).

FEDRO

Vero verissimo è quel che dici.

spesso dica egli cose grandi e vere. Vedi ancora un'altra etimologia dell'amore dello stesso Platone, nel Cratilo, pag. 420. A.

(1) Il dire ditirambico dello squarcio dell'addotto discorso, e spezialmente dell'ultimo periodo sopraccaricato e conciso nello stesso tempo come sta nell'originale, è impossibile che si possa rendere da alcuno in una versione, in cui si hanno a cangiare tutti i vocaboli, e per ciò non si può più scorgere in essa, perchè Fedro abbia soggiunto nel seguente periodo, parergli Socrate, *essere stato sopraffatto da una piena di parole contro all'usato;* non pertanto traccie di un dire fuor del comune si ravvisano ancora, nell'aver pur noi dato, egualmente come sta in greco, alle varie specie d'intemperanza presso che simili il nome di *sorelle*, come anche il nome di *fratelli* ai varii desiderii tra loro simili.

SOCRATE

Di questo sei tu la cagione; intanto ascolta il rimanente, poichè forse quello che appresso dinnanzi a me si para da me lungi potrebbe fuggire[1]; ma di questo si prenderà Iddio la cura, noi di nuovo ritorniamo al discorso che si faceva a quel fanciullo.

Bene, o carissimo; quello ormai di cui noi abbiamo a deliberare si è detto e definito. A questo dunque ragguardando esponiamo il rimanente, cioè qual giovamento o danno da uno che sia e da uno che non sia amante verisimilmente avvenga a colui che sarà condiscendente a fare ad essi favore.

Quegli che è dominato da desiderio e che è servo del piacere, è necessario che si procacci l'amato in modo, che quanto si può dire il più, gli piaccia. Or ad uno che è ammalato piace tutto quello che a lui non contrasti, dove ciò

(1) Gli antichi, quando proferivano qualche parola che ridondasse in gloria loro, subito si temperavano con qualche altra locuzione più umile, per timore non forse gli Dei, ch'essi per lo più credevano essere invidiosi della felicità umana, da questo prendessero appiglio per umiliare il loro orgoglio e gastigarli. Ecco la ragione, perchè Socrate dopo aver qui detto che preso dalle ninfe parlava già in ditirambi, soggiunga subito, che forse *quello che gli si parava dinnanzi, da se lungi poteva sfuggirgli*, sottintendendovi *per voler degli Dei*, come appunto l'indicano poi le seguenti parole: *ma di questo si prenderà Iddio la cura*. Questa stessa cosa Socrate, come abbiam veduto, dice pure nel Fedone alla pag. 425 (Stef. pag. 95. B.); veggasi ivi anche la nostra nota alla pag. 551.

che gli è superiore od eguale, è a lui nemico; e per ciò l'amante non soffrirà di buon grado
239 che il suo amato il superi o che gli si pareggi, anzi sempre ei metterà opra, affinchè da meno di se questi sia ed inferiore. Ma siccome poi da meno del sapiente è l'ignorante, del forte il codardo, di chi possiede l'arte del dire quegli che non è in grado di favellare, del perspicace il tardo; così di questi tanti mali ed altri più ancora, de' quali all'amato, per riguardo all'anima, parte accadono e parte dalla stessa natura egli tiene, è necessario che il suo amante degli uni si rallegri e che gli procuri gli altri, altrimenti rimarrà privo di quello che presentemente il diletta. Invidioso per conseguenza è necessario che ei sia, e che lungi da molte altre ed utili famigliarità tenga il suo amato, onde spezialmente questi potrebbe diventare uomo, e così a lui sia cagione di un grande danno, anzi di grandissimo, tenendolo da quella famigliarità lontano, per cui potrebbe egli diventare sapientissimo. E questa poi è la divina filosofia, dalla quale è necessario che l'amante tenga lungi il suo amato, avendo gran paura non forse per essa questi venga a metter lui in non cale; e necessariamente pure adoprerà tutti gli altri ingegni, affinchè l'amato sia ignorante in tutto e che in tutto si rivolga a guardare il suo amante, e tale poi essendo, sarà sì bene egli grato all'amante quanto si può dire il più, ma di danno

grandissimo a se stesso. In ciò che riguarda l'anima adunque, non mai in verun modo aio e socio di giovamento alcuno potrà essere un uomo che sia preso d'amore.

In che modo poi quegli che a preferenza di ciò che è buono è costretto seguire ciò che piace, sia per tenere lo stato e la cura di un corpo, di cui sia diventato padrone, dopo questo è mestieri vedere. Si scorgerà che ei va dietro ad un fanciullo di un corpo morbido e non duro, nè che sia stato educato all'ardore del sole, ma in luogo temperato da ombra, ad un che non sia esperto delle fatiche virili e de' secchi sudori, ma pratico per l'opposto del vivere molle ed effeminato, e di colori e di ornamenti ricercati si fregi per mancanza de' proprii, e che a tutte le altre cose consentanee a queste con istudio attenda; le quali, siccome evidenti, così non vale il pregio ch'io proceda più oltre nell'annoverare, ma sì bene definitane una che è la principale, passiamo pure ad altro. Un corpo tale sì nella guerra come in tutti quanti gli altri grandi bisogni non paventano i nemici, ma temono per esso gli amici e gli amanti. Questo dunque come chiaro vuolsi lasciare.

Quello pertanto che viene appresso, cioè qual danno o quale utilità per riguardo alle nostre sostanze ci ridondi dall'usare con un amante e dalla cura che il medesimo di noi si prende, egli non è da tacere. Ad ognuno certamente

per lo men questo è chiaro, spezialmente poi ad uno che sia pur amadore egli stesso, che sovr'ogni cosa ei desidererà che colui ch'egli ama sia privo delle possessioni a lui le più care, le più affezionate e le più divine; giacchè ei vedrebbe volentieri che fosse privo del padre, della madre, de' congiunti e degli amici, credendo che costoro siano per impedirgli e censurare il suo giocondissimo conversare col medesimo. E
240 di vero non così facile crederà, che si possa prendere uno che abbia sostanze, che siano queste d'oro o di qualch'altra cosa da lui posseduta, nè dopo averlo preso, penserà che si possa così facilmente maneggiare; pel che è tutta necessità che l'amante abbia invidia all'amato che possiede sostanze, e che se questi le perda ei se ne rallegri. Oltre a questo, desidera egli ancora, che per lunghissimo tempo resti senza ammogliarsi e senza figliuoli e senza famiglia il suo amato, desiderando di usufruttuare quanto più può a lungo quello che è di diletto a se medesimo.

Sonvi sì bene altri mali, ma nella maggior parte di essi qualchedun degli Dei vi ha mescolato un piacere almeno pel momento; così p. e. insieme coll'adulatore, che è pur una terribile bestia ed un gran guasto, nondimeno la natura vi ha frammischiato un piacere non ributtante; così anche come cosa dannosa potrebbe alcuno biasimare un'amica, e molte altre genìe di simili studii e costumi, colle quali somma-

mente per lo meno alla giornata altri si può dilettare; mentre che l'amante, oltre all'essere dannoso, egli è poi ancora la cosa la più spiacevole di tutte all'amato per passare il giorno insieme; poichè il pari si dilètta del suo pari, dice il proverbio antico, stante che, credo, l'egualità degli anni conducendo a piaceri eguali, per via di tal somiglianza essa genera amicizia; non pertanto anche la conversazione di costoro finisce col saziare. Di più, la necessità dicono che è grave a tutti in ogni cosa, e questa appunto poi, non ostante la disparità degli anni, stringe fortemente l'amante verso dell'amato; poichè più vecchio egli nè di giorno nè di notte spontaneamente cessa di trovarsi insieme con un più giovane, anzi da necessità e da uno stimolo vi viene incitato, il quale lo trasporta con sempre dargli piacere al vederlo, all'udirlo, al toccarlo e quando in tutti i suoi sensi ne riceve sensazione, così che con piacere a lui costantemente attaccato il serve; dove che qual consolazione, quai piaceri tale stimolo procacciando all'amato, farà che questi in conversare per egual tempo (1) coll'amante non venga a ricevere una spiacevolezza estrema, al vedere una figura più vecchia e che non è più fresca, e a questa poi consentaneo tutto il resto? Delle quali schifezze il solo

(1) Cioè per tutto il tempo che l'amante non mai da lui s'allontana e conversa seco.

udire a parlare non è cosa che diletti, molto meno poi se nel fatto si troverà alcuno sempre da necessità costretto di doverle colle proprie mani palpare; avendo inoltre continuamente dappertutto e verso di tutti a prendersi guardia di custodi sospettosi di male, e sentendosi lodi fuor di tempo e fuor di misura, come anche nello stesso modo biasimi, i quali in bocca di un sobrio non sono da tollerarsi, in bocca poi di uno che cada in ubbriachezza, oltre al non potersi per via della loro turpitudine tollerare, vengono poi ancora detti con una licenza stomachevole e svergognata.

Nel mentre dunque che ama, dannoso e spiacevole è l'amante, e quando poi avrà cessato di amare, egli è nel tempo che segue mancatore di fede verso colui, che con molte promesse, fatte pur con molti giuramenti e preghiere, a
241 gran pena aveva trattenuto a sopportare la molesta dimestichezza del tempo precedente sulla speranza di riportarne alcun bene. Pel che essendo allora mestieri di attenere le promesse, dentro di sè un altro signore e capo cangiando, cioè dando luogo alla ragione ed alla calma della mente, in vece dell'amore e del furore, senza che se ne accorga l'amato, diventa egli un altro; questi intanto gli domanda la ricompensa dei favori di prima, ricordandogli le cose che con lui ha fatto e detto, col medesimo discorrendo come fosse ancora lo stesso; ma egli che sia

divenuto un altro per vergogna non osa dire, nè, tosto che è fatto signore della ragione e venuto in calma di mente, sa come osservare i giuramenti e le promesse della sua primiera insana dominazione, per tema non forse facendo le stesse cose che prima, simile a quello d'allora e di nuovo lo stesso diventi. In conseguenza di questo, disertore dell'amato diventa, e poichè l'ha defraudato, quegli sì quegli che per necessità amante ne era prima, nel cadere voltosi il coccio(1), di repente cangiato si dà precipitoso alla fuga; mentre che l'amato viene costretto corrergli dietro, dentro di sè rodendosi e gettando mille maledizioni, per avere ignorato il tutto da principio, perchè cioè non mai doveva far piacere ad uno che è amante e che di

(1) Riguardo a questo volgersi del coccio bisogna sapere quello che qui racconta lo Scoliaste, cioè che v'era anticamente un giuoco, in cui i fanciulli si dividevano in due parti eguali, gli uni a levante e gli altri a ponente. Tra mezzo loro stava seduto uno il quale teneva in mano una scheggia od un coccio da una parte bianco e dall'altra nero. Da costui il coccio in alto lanciato, quando cadendo restava colla parte bianca al di sopra, quei di levante si mettevano a correre e a perseguire quelli che erano posti a ponente, e per l'opposto quando il coccio restava colla parte nera al di sopra, quei di ponente perseguivano quelli che erano posti a levante, in sino a tanto che gli avessero raggiunti; e raggiunti che gli avevano, si facevano poi portare in sino al luogo d'onde erano partiti. Non pertanto questo modo di dire venne poi quindi ad applicarsi non solamente a quelli che si danno precipitosi alla fuga, ma anche per indicare una subita e repentina mutazione delle deliberazioni di qualcheduno.

necessità è fuori di senno, ma molto più ad uno che non sia amante e che abbia la mente sana; che se no, essere necessario affidare se stesso ad uno, che è mancator di parola, intrattabile, invidioso, spiacevole, dannoso per riguardo alle sostanze che possediamo, dannoso per riguardo allo stato del corpo, dannosissimo poi per riguardo all'instituzione dell'anima, di cui non v'ha, nè vi sarà mai cosa, che dagli Dei e dagli uomini sia veramente in maggiore pregio tenuta. A queste cose dunque, o fanciullo, bisogna ragguardare, e sapere che l'amicizia dell'amante non già per benevolenza verso di alcuno essa nasce, ma solo per satollarsi di esso, a guisa di cibo,

> Come gli agnei da' lupi,
> Così il fanciullo dagli amanti è amato.

Questo è quello, o Fedro[1], ... quello poi

(1) L'Heindorf e lo Stallbaum credono che *questo è quello* si debba riferire a quello che Socrate sopra alla pag. 76 diceva, cioè che già parlava in ditirambi, ma io credo che si debba piuttosto riferire a quello che aveva asserito alla pag. 65, dove affermava ch'ei si sentiva pieno il petto da poter dire sull'argomento del discorso di Lisia, più cose ancora e di maggiore momento di quelle che Lisia aveva detto. Insomma Socrate vuol qui indicare che fra le cose che l'amante fa all'amato, quelle ch'egli aveva ad esporre e che modestamente potevano dirsi, ei le aveva esposte, dove che le altre, alludendo all'abbominevole vizio de' Greci contra natura, dice che Fedro da lui non le avrebbe più udite, giacchè per pudore le avrebbe taciute. La nostra interpretazione può confermarsi dal luogo del Convito (Stef. pag. 217. E.), dove occorre la stessa sentenza presso che con le stesse parole.

che oltre segua da me tu non udrai più che si dica, ma ormai il discorso abbia qui fine.

FEDRO

Io mi credeva che soltanto a metà esso fosse, e che altrettanto mi avrebbe detto intorno a tale che non sia amante, cioè come piuttosto a questo si debba fare piacere, esponendo ancora quanto di bene in quest'ultimo si trovi. Or dunque, o Socrate, perchè mai cessi?

SOCRATE

Non ti sei tu accorto, o caro, che io parlo già in versi e nòn più solamente in ditirambi, e questo a biasimo? che se poi comincierò a lodare quest'ultimo, che cosa credi tu che farò io? non sai, che dalle ninfe, alle quali a bello studio mi hai tu abbandonato, verrò certamente inspirato? Dico dunque in una parola, che quante sono le cose che abbiamo rimproverato all'uno, altrettante sono le contrarie, che l'altro ha buone. A che dunque è mestieri d'un più lungo discorso? sì dell'uno come dell'altro si è già detto abbastanza; e così in qualunque parte si voglia prendere il discorso (in biasimo od in lode) per ambedue esso ha il pregio di convenire. Io intanto dopo avere traversato questo fiume me ne vado, prima che a qualche cosa maggiore tu mi costringa. 242

FEDRO

No, non ancora, o Socrate, prima che questo ardore sia passato. Non vedi tu che ormai

è presso che imminente il mezzo giorno, l'ora chiamata fitto meriggio? fermiamoci dunque, e nello stesso tempo poichè avrem discorso sulle cose dette, tosto che spirerà un po' di fresco, via ne andremo.

SOCRATE

Divino veramente, in fatto di discorsi, tu sei, o Fedro, e del tutto mirabile. E di vero, fra quelli che furono a' tuoi tempi, niuno io credo al pari di te è stato cagione che più se ne udissero, sia che parli tu stesso, sia che in certo modo vi constringa tu gli altri. Eccettuo Simmia il tebano(1), gli altri tu superi di gran lunga; e di nuovo or mi pare, che mi sia tu divenuto cagione di un discorso che si dee da me tenere.

FEDRO

Tu non mi annunzi già con questo la guerra(2). Ma in che modo, e di qual discorso ti sono io divenuto cagione?

SOCRATE

Quando io era per passare il fiume, o caro, avvenne che mi occorse quel divino solito segno(3), il quale sempre mi ritiene da quello che sono per fare, e mi pare avere udito di qui

(1) Di Simmia il tebano, veggasi il dialogo intitolato il Fedone.

(2) Detto questo proverbiale, riferito pure da Erasmo alla pag. 720, di cui si faceva uso, quand'uno annunziava alla città una cosa lieta; giacchè la guerra è la cosa più calamitosa di tutte.

(3) Di questo segno veggasi la nostra nota all'Apologia, p. 494.

una voce, la quale non mi lascia andare via, prima che non mi sia purificato, come se contro della divinità io avessi qualche cosa commesso. Per via di questo adunque un vate mi sono pur io, quantunque non di molta perizia, ma a guisa di coloro che hanno una cattiva scrittura, di tanto perito sono, che basto a me stesso, così che io chiaro già conosco il mio peccato. E certo, o caro, qualche cosa di divinatorio si è pure l'anima; poichè egli è già da molto che nel mentre che io faceva quel discorso, io mi sentiva da un non so che turbato e per vergogna confuso, secondo quello che dice Ibico[1], non forse

> Peccando contro de' celesti, fama
> Presso i mortali in guiderdone ottenga,

ma di questo peccato ora mi sono accorto.

FEDRO

E quale è questo peccato, che vuoi tu dire?

SOCRATE

Terribile, sì terribile, o Fedro, è il discorso che hai portato, e che mi costringesti tu a fare.

FEDRO

E come? di grazia.

SOCRATE

Esso è un discorso sciocco, anzi sotto un

(1) Poeta di Reggio, presso che contemporaneo di Stesicoro, che visse circa il principio del sesto secolo avanti Gesù Cristo, ai tempi di Policrate di Samo.

certo aspetto anche empio, del quale qual altro potrebbe mai essere più terribile?

FEDRO

Niuno, se vero è quello che dici.

SOCRATE

E come? non tieni tu l'Amore per figlio di Venere e per un Dio?

FEDRO

Così per lo meno si dice.

SOCRATE

Non già da Lisia certamente, e neanco nel tuo discorso, che per via della mia bocca da te stata ammaliata si è pronunciato. Or se l'Amore è un Dio o qualche cosa divina, come veramente egli è, non sarà certo una cosa cattiva, ma cattivi anzi saranno i due discorsi che di lui hanno pur ora parlato, come se fosse tale. In ciò dunque contro dell'Amore peccarono; oltre a questo del tutto lepida è la loro sciocchezza, mentre che senza dire nulla di sano e di vero, si gloriano d'esser gran cosa, se loro avviene d'ingannare alcuni omicciuoli ed ottenere l'applauso presso di loro. Intanto, o caro, 243 egli è forza che io mi purifichi. Ma per coloro che circa quello che degli Dei ne' miti si narra peccano, ei v'ha poi un genere di purificazione antica, della quale Omero non ebbe nozione veruna, ma l'ebbe sì bene Stesicoro; poichè essendo stato privato della vista per avere parlato male di Elena, non come Omero, ne ignorò la

causa[1], ma, come quegli che veramente dalle muse era inspirato, la conobbe e cantò subito:

No, quel ch'io dissi, non è ver, non sei
Sui ben costrutti legni unqua salita,
Nè mai giugnesti alla troiana rocca,

e così poich'ebbe scritto tutto quel carme, detto la *Palinodia*, ricuperò la vista. Non pertanto io di loro più sapiente appunto in questo poi sono, che prima che mi avvenga qualche male per non avere parlato bene dell'Amore, mi sforzerò di fargli in contraccambio la ritrattazione col capo nudo e non più coperto per vergogna come prima.

FEDRO

Cose più grate di queste, o Socrate, tu non potresti a me dire.

SOCRATE

Certo, o caro Fedro, tu il vedi con quale

(1) Platone fra i due poeti, Stesicoro ed Omero, dà la preferenza al primo, perchè la poesia lirica è tutta inspirata, dove che nell'epica concorre molto più l'arte; e per questo il μουσικὸς ὤν io non mi contentai di tradurlo semplicemente, come il Ficino e tutti gli altri, per *musico*, o *dato allo studio delle muse*, giacchè questa dote non si può negare ad Omero ed anche agli altri poeti, ma sì bene per *inspirato dalle muse.* Archelao di Cipro combatte questo racconto, che Stesicoro sia stato privato della vista per aver parlato male di Elena, ed afferma che l'Elena di Stesicoro fosse una cittadina d'Imera, sua amica, della cui infedeltà Stesicoro si sia vendicato per via di quel canto, che qui viene citato da Socrate. Vedi l'Ast a questo luogo.

impudenza, sì quest'ultimo, come quello che tu dal libro leggesti, abbiano questi due discorsi parlato; poichè se qualche gentiluomo e di dolci costumi, il quale ami un altro pur tale o l'abbia in alcun tempo amato prima, per avventura ci udisse affermare che gli amanti per cose da poco suscitano grandi inimicizie, che sono invidiosi verso de' loro amati e sono ad essi dannosi, non credi tu ch'ei riputerebbe di udire gente educata in mezzo de' marinari e che non hanno mai veduto un amore nobile, ed essere egli ben lungi dal convenire con noi in quello di cui biasimiamo l'Amore?

FEDRO

Forse sì, per Giove, o Socrate.

SOCRATE

Per non arrossire adunque innanzi di cotest'uomo, e per timore dello stesso Amore, desidero, come con una pozione, con più dolce discorso rattemperare la salsedine di quello che si è udito, e consiglio anche Lisia a scrivere più presto che può, che in parità di cose bisogna far piuttosto piacere ad un amante che ad uno che amante non sia.

FEDRO

Bene, sappi che così questo avverrà, giacchè se tu ti metterai a fare le lodi dell'amante, egli è tutta necessità, che Lisia venga da me costretto a scrivere anche dal canto suo un discorso sullo stesso suggetto.

SOCRATE

Di questo io ti credo, finchè sarai quale sei.

FEDRO

Parla dunque con animo.

SOCRATE

Ma dove mai è quel fanciullo a cui io parlava, affinchè egli oda anche questo, e non forse per non avermi udito sia poi corrivo a far piacere a chi di lui non è amante?

FEDRO

Egli è sempre, quando tu il voglia, ben vicino a' tuoi fianchi.

SOCRATE

Fa dunque, o bel fanciullo, questo conto, che il primo discorso fosse di Fedro figliuolo di Pitocle del borgo di Mirrinunte, dove che quello che io sono per fare sia di Stesicoro figliuolo di Eufemo Imerese(1). In questo modo pertanto 244

(1) Egregia è qui l'osservazione dell'Ast, in far avvertire lo scherzo di Platone, in dedurre dagli stessi nomi di Fedro e di Stesicoro l'indole e la diversità del discorso fatto e di quello che Socrate è ora per fare. Nel dire dunque Socrate che il discorso da lui fatto prima era di Fedro, siccome φαιδρὸς, *fedros*, in greco oltre a *lieto*, *ilare*, ecc. significa anche *splendido*, *pomposo*, ecc., così per via di questo vocabolo venne ad indicare che il discorso fatto prima era un discorso vano e solamente d'apparenza e pur pomposo, proprio di uno che senza curarsi del vero, dalla lusinga della gloria si lascia fortemente trarre, ciò che appunto significa il nome di Pitocle, Πιθοκλῆς, di cui Fedro era figliuolo; in fine soggiugnendo che Fedro era del borgo Mirrinunte, perchè così era questo borgo chiamato pei mirti, di cui molto abbondava, con questo venne egli pure ad

da me si dee cominciare: No, quello ch'io dissi non è vero, che essendo presente un amante, si debba piuttosto fare piacere ad uno che amante non sia, per la ragione che quegli si trova in istato di furore e questi in istato di mente calma, poichè se l'asserzione che il furore è un male non ammettesse eccezione alcuna, rettamente allora questo si affermerebbe, ma ora i massimi de' beni a noi avvengono per via di furore, per benefizio divino però conceduto. E di vero la profetessa di Delfo e le sacerdotesse di Dodona molte e belle cose in istato di furore, sì privatamente come pubblicamente, nella

indicare il naturale molle ed effeminato di Fedro, e così per conseguenza nello stesso tempo venne pure a significare che nel discorso precedente attribuito or qui a Fedro, non si era parlato che dell'amore sensuale. Laddove in dire poi Socrate che il discorso che stava per fare era di Stesicoro, siccome questo nome significa uno institutore di cori (ἔστησε χορόν) e d'altra parte ancora siccome l'uffizio del coro nelle tragedie de' Greci era quello di prendere la parte morale e religiosa, così Socrate vuol dire che il suo discorso sull'amore sarà puro e religioso, e che in esso non sarà per pronunciare una parola empia, o di cattivo augurio, o che possa suonar male agli orecchi degli Dei, come appunto significa Eufemo, εὔφημος, di cui figliuolo era Stesicoro; e finalmente coll'epiteto Imerese, Ἱμεραίου, s'indica non solamente un uomo nativo d'Imera, Ἱμέρα, città della Sicilia, ma anche un uomo dato all'*amore*, ἱμέρῳ, il quale ἵμερος, *imeros*, siccome dimostra poi in questo discorso, non esser altro, che particelle della bellezza eterna che s'infondono nell'amante, così da questo venne ad indicare che il discorso che era per fare versava non più sull'amore che ha per oggetto la bellezza corporea e terrestre, ma su quello che si reca verso la bellezza incorporea e divina.

Grecia hanno operato, dove che con calma della mente poche solamente o niuna. E se dovessimo parlare della Sibilla e di tutti coloro, che facendo uso dell'arte del profetare da Dio spirata, a molti molte cose predicendo dirittamente per l'avvenire condussero, un lungo discorso avremmo noi a fare, col dire cose a tutti note. Nondimeno questo è degno che per testimonio si adduca, che anche coloro che fra gli antichi posero i nomi alle cose, non turpe ed obbrobrioso riputarono che fosse il furore, poichè non mai alla più bella delle arti, per la quale si discerne il futuro, avrebbero intrecciato questo nome di *manica*, *μανικήν* [1], cioè d'arte inspirata dal furore, nè con esso l'avrebbero certamente chiamata; ma come se cosa bella fosse il furore, quando per divina sorte esso avviene, tale appunto riputandolo, cotal nome a quest'arte essi posero; dove che i moderni male acconciamente cacciandovi dentro il *τ*, *μαντικήν*, *mantica*, cioè arte di profetare, ora la chiamano; quantunque la ricerca del futuro [2] che gli

(1) Avvertasi qui come Socrate si beffi della semplicità di Fedro in dargli ad intendere sì fatte etimologie.

(2) Gli antichi predicevano il futuro dalle osservazioni non solo degli augelli, sì dal loro canto, come da quello del corvo, della cornacchia, del gallo, ecc., sì dal loro volo, come da quello dell'aquila e dell'avoltoio, ecc., ma ancora dall'osservazione del tuono e del folgore nel cielo, e di altre presso che mille apparizioni o segni, e per ciò questa loro scienza era involta in mille incertitudini. Non pertanto qui si dice che gli uccelli

uomini in senno fanno per mezzo di uccelli e di altri segni, poichè questi coll'aiuto del raziocinio somministrano al pensamento umano cognizione e perizia, οἰονοϊστικήν (1), eonoïstica,

ed i segni somministrano al pensamento umano intelligenza e perizia, perchè in interpretarli l'uomo seguiva una certa direzione scientifica, e non procedeva a caso, e però meritamente presso gli antichi tale disciplina veniva onorata col nome di scienza; come anche ne' tempi posteriori scienza venne chiamata l'astrologia giudiziaria, per la ragione, che, quantunque essa si fondasse su di un falso principio, come si è quello di pretendere conoscere dall'osservazione degli astri gli avvenimenti morali, tuttavia in seguire tal principio procedeva poi con un certo metodo scientifico. Ho tradotto ἐπεί ... γε per *quantunque*, e non per *così pure*, *parimente*, ecc., come generalmente venne tradotto, perchè Platone qui vuol dire, che se uno, quando predice il futuro preso da furore, egli è divinamente inspirato e divina si dee riputare la sua arte, tuttavia se uno ciò fa non più preso da furore, ma procedendo secondo una qualche direzione o perizia, che tal sua arte non si dee più riputare inspirata nè divina. Dal che si vede 1.° che innanzi di ἐπεί ... γε non vi vuole il punto finale, ma solamente in greco un punto in alto, e nella versione un punto con una virgola; 2.° che ἐπεί ... γε si dee poi tradurre per *quantunque*, giacchè s'indica un'arte diversa dalla prima, non più inspirata. Per *medesimamente*, *così pure*, ecc. ottimamente si traduce poi l' ἀλλὰ μὴν in principio del periodo seguente, perchè in esso quantunque non si parli più, come in questo, d'inspirazione profetica propria di Apolline, ma di quella che ha luogo ne' misteri propria di Bacco, tuttavia si tratta sempre d'inspirazione egualmente divina. Ἐπεί ... γε nel senso di *quantunque* occorre in questo stesso dialogo alla pag. 234. E., e nel Protagora pag. 333. C., 353. A., ed in moltissimi altri luoghi presso Platone.

(1) Da οἴησις, *pensiero*, *pensamento*, ecc., e da νοῦς, *mente*, *cognizione* (ved. in questo senso νοῦς nel Sofista pag. 227. B. ed in altri luoghi), *intelligenza*, ecc., e da ἱστορία, *perizia*, *scienza*, ecc.

dagli antichi sia stata nominata, la quale ora i moderni, col largo suono dell' ω rendendo più augusta, *οἰωνιστικήν*, *eônistica*, cioè disciplina augurale, chiamano. Di quanto dunque la *mantica*, *ἡ μαντική*, cioè l'arte di profetare, è più perfetta ed in maggiore onore tenuta dell'*eônistica*, *οἰωνιστικῆς*, cioè della disciplina augurale, sì in riguardo al suo nome come nome, sì in riguardo alla sua opra come opra, di tanto più prestante che la calma umana ci fanno testimonianza gli antichi essere il furore divino. Così pure dalle più grandi malattie e travagli, che per colpa de' maggiori avvengono talvolta per ira divina in alcune generazioni, il furore ingenerandosi in cui è d'uopo(1) e vaticinando, procura salvezza, col far ricorrere agli Dei con preghiere e adorazioni, per via delle quali venendosi a fruire delle purificazioni ed iniziazioni ne' misteri, ei fa sì che pel presente e pel futuro del tutto esente dalla pena vada quegli che di esso è partecipe, procurando così la liberazione de' presenti mali a chi da esso rettamente è invasato ed ossesso. Dalle muse procede poi il terzo genere di rapimento e di furore, che prendendo un'anima tenera ed intatta, la desta, l'accende di entusiasmo, e per via di 245

(1) Non a tutti i discendenti di tai maggiori gli Dei fanno questo favore, ma solamente a quelli che per le loro azioni credono a ciò disposti, od averne già abbastanza scontata la pena.

canti e di altri generi di poesia infinite gesta degli antichi adornando, i posteri ammaestra; mentre che quegli, che senza furor delle muse giugnerà alle poetiche porte, credendosi di diventare per mezzo dell'arte eccellente poeta, oscuro qual profano rimarrà egli e la sua poesia, come appunto oscurata da quella di coloro che sono agitati da furore, rimane la poesia di quelli che sono di mente tranquilla.

Tante dunque ed altre ancor più belle azioni del furore che dagli Dei proviene io potrei addurre; così che per riguardo di questo non temiamo nè lasciamoci confondere e sbigottire da alcun discorso, il quale affermi che a preferenza di chi ha la mente agitata, si debba eleggere per amico uno che abbia la mente tranquilla, ma il premio della vittoria un tal discorso riporti allora, quando avrà inoltre dimostrato, che sì all'amante come all'amato, non per loro vantaggio dagli Dei venga mandato l'amore. Noi pertanto il contrario abbiamo a dimostrare, cioè che per la somma delle felicità un tal furore dagli Dei ci viene largito. La dimostrazione nostra non troverà fede presso gli uomini spiritosi, ma la troverà sì bene presso coloro che sono sapienti. Ma prima di tutto circa la natura dell'anima, sì divina come umana, egli è mestieri dopo aver veduto sì quello ch'essa ha la virtù di fare come quello ch'essa può patire, venirne quindi a co-

noscere il vero[1]. Il principio poi della dimostrazione egli è questo.

Ogni anima[2] è immortale; poichè quello che sempre si muove è immortale; dove che quello che muove un'altra cosa e da un'altra parimente è mosso, siccome può cessare di muoversi, così pure può cessare di vivere; dunque quello solo che da se stesso si muove, perchè egli mai non abbandona se stesso, non mai anche cessa di essere in moto, che anzi esso è fonte e principio di moto a tutte quante le cose

(1) L'amore ingenerandosi nell'anima, non è fuor di proposito che Platone prima di descrivere gli effetti dell'amore, dimostri pure qual sia la natura dell'anima.

(2) La dimostrazione che qui reca Platone per dimostrare l'immortalità dell'anima, non si può applicare all'anima umana, perchè qui, come si vede, si parla dell'anima che è causa e principio, da cui sono tutte le cose generate. Ma Platone qui ragionando da pitagorico, secondo un tale sistema, come si può vedere ne' frammenti di Filolao, raccolti ed illustrati dal Boeckh (Berlino, 1819), Iddio essendo nello stesso tempo l'essenza dell'anima, l'anima universale e suggetto dell'anima individuata dell'uomo, quello che si afferma dell'anima divina si afferma anche dell'anima umana. Questa dimostrazione dunque, se secondo il sistema pitagorico prova l'immortalità dell'anima e la sua preesistenza prima che entrasse nel nostro corpo, fuori del sistema pitagorico non ha più forza veruna. - Ecco la ragione, perchè Platone di essa sola qui si contenti per dimostrare l'immortalità dell'anima, e perchè nel Fedone, dove veramente vuole dimostrare l'immortalità dell'anima umana, di questa prova non faccia più nemmen menzione, e dopo averne addotte alcune altre pitagoriche e non pitagoriche, per ciò validamente dimostrare ricorrendo finalmente alle idee, da esse prenda poi la prova più inconcussa e concludente.

che si muovono[1]. Il principio poi non è cosa che sia nata; poichè dal principio è necessario che nasca tutto quello che nasce, e che esso poi non nasca neppur da cosa sol'una; e di vero, se il principio da qualche cosa nascesse, esso non sarebbe più principio. Or se il principio è cosa che non è nata, bisogna che esso non sia anche soggetto a corruzione; poichè se il principio venisse a perire, esso non mai da cosa alcuna potrebbe di nuovo nascere nè da esso pure nascere veruna altra cosa, se già egli è mestieri che dal principio nascano tutte le cose. Così dunque il principio del moto è quello che si muove da se stesso, e questo medesimo poi non è possibile che perisca o che nasca, altrimenti il cielo tutto e tutto il generato[2] rui-

(1) Cioè, a tutte le cose che sono nella natura, perchè Platone qui considera esistenti le cose nella natura perchè sono in moto ed in un continuo flusso, come affermava Eraclito.

(2) Ho tradotto qui πᾶσάν τε γένεσιν per *tutto il generato*, giacchè γένεσις qui non si può prendere nel significato astratto di generazione, perchè della generazione in sè non si può dire che *ruini*, συμπεσοῦσαν, *si collabatur*, ma sì bene si dirà che *cessi* o qualch'altra cosa simile. Questo vocabolo γένεσις, in greco significa tanto la generazione in astratto, come pure in concreto tutte le cose generate, appunto come noi ora per via del vocabolo creazione indichiamo tanto l'atto del creare come tutte le cose create. Rettamente dunque da Cicerone (Tuscul. I, 23) πᾶσάν τε γένεσιν fu tradotto per *omnisque natura;* quantunque in tradurre poi ἢ πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν συμπεσοῦσαν στῆναι καὶ μή ποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γένηται, nel seguente modo: *vel concidat omne coelum, omnisque terra consistat necesse est, nec vim ullam nanciscatur, qua primo impulsa moveatur*, malamente venga da lui tradotto questo periodo: 1.° perchè riferì

nando, avrebbero a starsi immoti nè mai più di nuovo avere onde mossi ei nascessero. Che se poi chiaro egli consta, che quello che da se stesso si muove è immortale, questo medesimo essere l'essenza e la ragione dell'anima non arrossirebbe uom di affermare. E di vero ogni corpo che esternamente viene mosso da un'altra causa, è inanimato, dove che quello che inter-

il solo cielo, τὸν οὐρανόν, al participio συμπεσοῦσαν, *ruinando*, traducendolo *concidat*, il qual participio si dee anche riferire a πᾶσάν τε γένεσιν, cioè *a tutto il generato*, col qual participio è γένεσιν congiunto, non potendosi ciò ignorare da alcuno, stante che συμπεσοῦσαν è del genere femminino col quale γένεσιν concorda: 2.° malamente di nuovo riferì il solo πᾶσάν τε γένεσιν, cioè tutto il generato, od *omnisque terra*, com'egli traduce, al verbo στῆναι, *starsi immoto*, traducendolo *consistat*, mentre che tal verbo si dee anche riferire al cielo, τὸν ουρανὸν, giacchè anche il cielo avrebbe a starsi immoto, quando tutto ruinasse, e prova appunto irrefragabile ci somministra il seguente participio ὅθεν κινηθέντα, *onde mossi*, il qual κινηθέντα, *mossi*, in plurale abbraccia certamente il πάντα τε οὐρανὸν πᾶσάν τε γένεσιν, cioè tutto il cielo e tutto il generato: 3.° finalmente in tradurre le parole καὶ μή ποτε αὖθις ἔχειν ὅθεν κινηθέντα γενήσεται per *nec vim ullam nanciscatur, qua primo impulsa moveatur*, per non dire che per via del *nanciscatur*... *impulsa* ei riferì alla sola terra quello che nel testo greco si riferisce al cielo ed alla terra insieme, egli al verbo ἔχειν, *nanciscatur*, vi aggiunse *vim*, quando che in greco il reggimento del verbo ἔχειν è indeterminato, *nè mai più di nuovo avere*, onde *mossi ei nascessero*, in quell' ὅθεν, *onde*, potendosi intendere non solamente una forza, ma qualunque cosa nel cielo ed in tutto il generato, che loro fosse causa del muoversi, cioè un principio da cui di nuovo essi venissero generati. Da queste varie inesattezze non piccole commesse da Cicerone in un così breve periodo, ognuno potrà persuadersi che non è poi tutto oro quello che da lui, non ostante il suo gran nome e la sua grande autorità, dal greco venne traslato in latino.

namente da se stesso ha la virtù di muoversi, è animato; giacchè in questo sta la natura dell'anima. Che se dunque egli è così, che quello che si muove da se stesso non è altro che l'ani-
246 ma, una cosa non nata, nè mortale di necessità bisogna che essa sia. E per riguardo all'immortalità dell'anima ciò basti.

Per riguardo poi all'idea della medesima, così si dee dire, che per ispiegare come essa sia, si richiederebbe una esposizione per ogni modo e del tutto divina e lunga, ma per dichiarare solamente quello, a cui quest'idea somiglia, basta un'esposizione umana e più breve. Di questo secondo modo sarà dunque il discorso che abbiamo a fare. Si paragoni pertanto l'anima alla forza naturalmente unita d'una coppia di cavalli alati e di un cocchiere(1). I cavalli ed i cocchieri degli Dei sono tutti buoni e provenienti da buoni, dove che quelli degli altri sono misti. Quegli che di noi ha il comando, colla briglia governa primieramente la biga e i suoi cavalli,

(1) I pitagorici dividevano l'anima umana in tre parti, nella ragionevole, τὸ λογιστικόν, la cui sede è nel capo, e nell'impeto degli affetti e delle tendenze nobili e generose, τὸ θυμικόν, la cui sede è nel cuore, e nelle cupidità sensuali, τὸ ἐπιθυμητικόν, la cui sede è nel ventre. Platone qui abbraccia pure tale sentenza pitagorica, ma la esprime in un modo peregrino e poetico, raffigurando nel cocchiere la ragione, nel cavallo buono, gli affetti e le buone tendenze, e nel cavallo cattivo poi le cupidità sensuali. Pel che parlando quindi della perdita delle ali dell'anima, per tale perdita ci vuole indicare lo estinguersi in lei lo studio e l'affetto delle cose celesti e divine.

l'uno bello e buono e proveniente da buoni, l'altro per l'opposto proveniente da cattivi ed esso pure cattivo; penoso quindi e difficile per necessità è l'ufficio che ha intorno a noi di guidare. Or mai per qual ragione animal mortale ed immortale sia chiamato, dobbiamo anche tentare di dire. L'anima tutta[1] si prende cura di tutto quello che è inanimato, e gira d'attorno di tutto il cielo or in questa or in quell'altra forma nascendo. Or quella che è perfetta ed alata, su per le alte regioni si leva e governa tutto il mondo; dove che quella che viene a perdere le ali, giù a basso precipitosamente rovina, finchè viene ad afferrare qualche cosa di sodo, nel quale stanziandosi prende un corpo di terra, il quale per via della virtù della medesima di per sè par che si muova pur anco; e questo tutto insieme, vale a dire il corpo e l'anima insieme uniti, fu chiamato animale, e gli fu dato il soprannome di mortale. Il soprannome d'immortale poi non è venuto da esamina di ragione alcuna, ma senza avere veduto Iddio e senza averne una sufficiente notizia, noi ce lo

(1) Qui di nuovo avvertasi che per l'*anima tutta*, πᾶσα ἡ ψυχή, s'intende, nel senso pitagorico, l'anima nel suo tutto, cioè in tutto il suo genere, che abbraccia la divina ed umana, e non solamente l'umana, la quale è solamente una particella dell'anima universale, della qual anima umana certo non si può mai dire che si prenda cura di tutto quello che è inanimato, e che governi tutto il mondo, come qui si dice. Male dunque dal Ficino πᾶσα ἡ ψυχή fu tradotto *omnis anima*.

figuriamo un animal immortale, che abbia corpo ed anima, e che queste due cose in lui per natura siano collegate in eterno. Ma in quel modo che piace a Dio questo pur sia, e così pur se ne dica; noi pertanto la causa della perdita delle ali, per cui l'anima rovina a basso, prendiamo a considerare. Essa è poi nel modo seguente.

La virtù delle ali di sua natura è di portare in alto quello che è grave, sollevandosi colà dove la schiatta degli Dei abita; e per ciò delle cose del corpo le ali più di tutte in un coll'anima anche del divino in certo modo partecipano. Il divino poi è ciò che è bello, sapiente, buono ed ogni cosa simile; di questo adunque si nutrono e crescono quanto si può dire il più le penne delle ali dell'anima, e per l'opposto per via di ciò che è turpe e cattivo e di tutte le altre sì fatte cose contrarie si guastano e periscono. Il gran duce che è nel cielo, Giove, spingendo innanzi il suo carro alato, si avanza primo, ogni cosa in ordine disponendo e di tutte prendendosi cura. A lui tiene dietro un esercito di dei e di demoni ordinatamente distribuiti in undici 247 parti; giacchè nella abitazione degli Dei Vesta[1]

(1) Per Vesta qui s'intende la terra immota intorno a cui girano i pianeti, come ci attesta Timeo di Locri (Stef. pag. 97. D.), Γᾶ δ' ἐν μέσῳ ἱδριμένα Ἑστία θεῶν, *la terra posta ferma in mezzo è la Vesta degli Dei*; ed anche Ovidio (Fast. VI, 299):

Stat vi terra sua, vi stando Vesta vocatur.

Quantunque secondo i pitagorici, dai quali molto in questo mito

rimane sola, dove che tutti gli altri, che come Dei principi, entrano nell'ordine di quelli che sono annoverati fra i dodici, fanno l'uffizio di duce, secondo il posto in cui ciascuno è collocato. Molte e beate vedute e vie per entro del cielo vi sono, per le quali si volge la schiatta degli Dei felici, attendendo ciascun di essi al loro uffizio, e dietro a' medesimi va pur ciascuna volta chiunque ne ha voglia e che può, poichè dal coro degli Dei l'invidia è lungi sbandita. Ma quando si recano al cibo ed alle loro imbandigioni, verso la cima che sta sotto la volta del cielo (1) per l'erto poi essi montano. Or i carri degli Dei, perchè non pendono più verso

trasse Platone, Vesta sia propriamente il centro del mondo, il fuoco centrale, al qual fuoco, come al primo elemento, essi attribuivano il principio della vita del mondo, e questo fuoco centrale della terra affermavano essere stato la prima cosa che sia stata formata, *τὸ πρᾶτον ἁρμοσθέν*, e dal medesimo pure credevano che provenisse il fuoco che penetra tutto il mondo, e che immobile poi abbraccia tutta la superficie del globo, cioè l'olimpo; e per ciò troviamo Vesta essere da loro chiamata *Διὸς φυλακή* (Arist. *de coelo* II, 13), *Ζανὸς πῦργος*, *guardia*, *torre di difesa di Giove*, ed anche l'ara, l'altare dell'universo, *focus mundi*, la madre degli Dei ecc. Ved. Stob. Eclog. I, pag. 488, ed altri.

(1) Ad intelligenza di questo avvertasi che Platone in riguardo del cielo distingue tre diversi luoghi: 1.° il luogo sovracceleste, in cui sono le cose che sono quel che è, le idee, cioè la giustizia, la scienza, la temperanza, ecc., del quale prende qui appresso a fare la descrizione; 2.° la stessa curvatura dell'arco della volta del cielo, che si muove col suo rotamento continuo; 3.° finalmente il luogo interno che sta sotto della stessa curvatura dell'arco del cielo; e questo appunto è quello che qui si dee intendere.

una parte che l'altra, colla briglia di leggieri potendosi dirigere, vanno essi facilmente; dove che gli altri vanno a grande stento; poichè il cavallo che partecipa di vizio, se da qualcuno de' cocchieri non è stato prima rettamente educato, tendendo alla terra e gravitando, col suo peso giù a basso egli tira. Di qui dunque una fatica ed un agone estremo s'apparecchia per l'anima; poichè le anime così dette immortali, quando sono giunte alla cima, fuor della medesima uscendo(1) sul dorso del cielo si arrestano, ed ivi stando esse ferme, il rotamento del medesimo seco le trasporta, e le cose fuori del cielo contemplano. La regione sovracceleste alcun poeta di quaggiù non ha ancor celebrato nè mai la celebrerà degnamente. Essa è poi nel seguente modo; certo noi dobbiamo pur avere coraggio di dire il vero, spezialmente quando della stessa verità si ragiona. L'essenza assoluta(2) dunque

(1) Non bisogna qui credere, che gli Dei, quasi da una porta, escano da dentro del cielo per venirvi sopra, come se la volta del cielo fosse di bronzo o di qualch'altra cosa solida o compatta, ma sì bene che escano come dalla superficie di un liquido, in quella guisa che uno dal fondo del mare uscisse fuori e vi venisse sopra. Intorno a questo però non poca luce ci dà la descrizione del cielo fatta dallo stesso Platone nel Fedone. Ved. ivi pag. 455 e seguenti della nostra traduzione.

(2) Ad *essenza* io aggiunsi nella versione *assoluta*, perchè in italiano per via del semplice e solo vocabolo di essenza, non s'intende subito un'essenza immutabile ed eterna, come s'indica in greco per via di οὐσία, che deriva da ὄν, il qual vocabolo significa appunto quel che veramente è, cioè immutabile ed

che si è quello che veramente è, senza colore, senza figura ed intangibile, dalla sola mente governatrice dell'anima si può essa contemplare, circa la quale il genere della vera scienza ha la sua sede. Or siccome l'intelligenza di Dio si nutre di cognizione e scienza pura, come anche l'intelligenza di ogni anima che vorrà ricevere quello che si confà alla sua natura, così nel vedere per un certo lungo tempo quel che veramente è, essa si trova contenta, e nel contemplare il vero, del medesimo si pasce e gode, in sino a tanto che in cerchio nel medesimo luogo il rotamento del cielo la riconduce. Nel fare poi questo giro, essa vede la giustizia in se stessa, vede la temperanza, vede la scienza, non già quella che non è scevra dal generato[1],

eterno. Ma questa essenza essendo senza colore e senza figura, come dice Platone, ed avendo la sua sede nel mondo intelligibile e sovracceleste, da questo si vede subito perchè poi egli soggiunga, che non dai sensi, ma solo dalla mente si possa essa apprendere e contemplare.

(1) Il Ficino traduce qui *οὐχ ᾗ γένεσις πρόςεστι*, *non qua adsit generatio*, ma io non so poi e credo che niuno saprà in qual senso prenda egli *generatio*, e che cosa si voglia dire. Lo Schleiermacher tradusse *nicht die welche eine Entstehung hat*, cioè *non quella che ha un nascimento*. Ma si avverta che Platone qui non parla della scienza *soggettivamente*, come dicono i filosofi, cioè in riguardo di coloro che l'apprendono, giacchè la scienza presa in tal senso per via del procedimento del raziocinio in passare da un'idea all'altra, certo che si acquista e prende un certo nascimento in colui che raziocina; ma Platone parla qui della scienza *oggettivamente*, cioè della scienza in sè, nella sua idea, nella sua essenza. Platone insomma qui parla

neanco quella che in diversi oggetti di quelli che noi ora chiamiamo esseri, è diversa, ma la scienza nella sua essenza che sta in quello che è veramente quel che è; e così nello stesso modo dopo aver contemplato tutte le altre cose che sono quel che veramente è, e dopo essersene pasciuta, dentro del cielo di nuovo immergendosi, se ne ritorna a casa, ed ivi poi, quando è giunta, collocando il cocchiere i cavalli al presepio, loro appone per cibo ambrosia e dopo quella di nettare gli abbevera. E questa è la vita degli Dei. Delle altre anime poi, quella che ottimamente segue
248 il suo Dio e gli somiglia, il capo del cocchiere leva pur su nella regione fuori del cielo, e dal

delle idee, della giustizia, della temperanza, della scienza, come esse veramente siano in sè indipendentemente dalle anime, che vengono ammesse a contemplarle nella regione sovracceleste, cioè nel mondo intellettuale, non sensibile, non generato, οὐχ ᾧ πρόσεστι γένεσις. Il γένεσις qui è l'opposto di οὐσία, cioè dell'*essenza assoluta*, come ognun vede, della quale nel precedente periodo diceva che è *senza colore*, *senza figura*, *intangibile e che è veramente quel che è*. E di vero il nome di γένεσις (veggasi la Repubbl. lib. VII pag. 525 e segg.) si attribuisce alle cose soggette ai sensi, le quali siccome sono sempre fluttuanti ed in una continua agitazione pel loro nascere e perire, così non godono del pregio della vera essenza, che si è di essere sempre nello stesso modo, invariabile ed immutabile, e per ciò la scienza che si fonda sul generato non si fonda su di un principio inconcusso ed immutabile, come dee essere la vera scienza, ma per essere tale bisogna che sia scevra da tutto il generato, οὐχ ᾗ πρόσεστι γένεσις, quale appunto si è la scienza in sè, immutabile ed eterna, della quale parla qui Platone. L'Ast traducendo *nicht iene, an der die Entstehung haftet*, cioè *non quella a cui si attiene, si appicca un nascimento*, si approssima alla nostra sentenza.

rotamento del medesimo insieme con esso in giro viene portata, ma da cavalli essendo turbata, le cose che sono quel che è a gran pena può ella vedere. Or di sopra il cielo alza il capo or di nuovo dentro di esso un'altra l'immerge, e facendole violenza i cavalli, parte delle cose di lassù ella vede e parte non vede. Così dal desío di quel luogo sovracceleste tratte pur tutte le altre seguono il loro Dio, ma loro mancando la possa, dentro del cielo sommerse insieme col suo rotamento vengono portate, a vicenda calpestandosi e precipitandosi le une sopra le altre per tentare ciascuna di essere prima dell'altra. E qui per conseguenza un tumulto, una gara ed un sudore estremo ne nasce, in cui per imperizia de' cocchieri molte divengono storpie ed a molte molte ali si rompono, e tutte dopo avere durata molta fatica senza aver potuto fruire della vista di quello che è, se ne ritornano; e poichè ritornate sono, di sola opinione si nutrono(1). La ragione poi, per cui tanto studio si pone per vedere la pianura della verità dove sia, ella è perchè il pascolo conveniente alla parte più prestante dell'anima, da quel prato di lassù deriva, e perchè la natura delle ali, per cui l'anima si leva in alto, pur da

(1) Avvertasi qui la diversità delle anime umane dalle anime divine, queste si nutrono della scienza pura, mentre che le umane non potendo venire al possesso della scienza, si debbono contentare d'opinione.

quello trae il suo nutrimento, e perchè ancora legge è di Adrastea[1], che qualunque anima nell'accompagnare il suo Dio avrà veduto alcuna di quelle cose vere, non riceva nocumento veruno insino all'epoca dell'altro suo giro, e se alcuna di tai cose potrà sempre vedere, che pur sempre ella resti illesa; per l'opposto quando poi essa per non avere potuto tenere dietro al suo Dio avrà veduto nulla, e per esserle occorsa qualche disgrazia, d'oblivione e di vizio empiuta diventerà grave, e poichè grave sarà fatta, perderà le ali e cadrà sulla terra, allora è legge, che questa nella prima vita, in cui viene a nascere, non venga ad ingenerarsi in alcuna natura delle belve, ma che quella che il più avrà pur veduto, venga ad essere il germe di uno che sarà amante della sapienza o del bello o dato allo studio delle muse o che sia preso d'amore[2]: quella che terrà il secondo luogo, che s'ingeneri in un re che governi secondo le leggi, od in un guerriero, od in un principe: la terza, che s'ingeneri in un uom di stato, od in un buon amministratore di famiglia, od in un che sia valente a trattare affari: la quarta,

(1) Cioè della necessità inevitabile.

(2) Per questo amore non si dee poi intendere l'amor corporeo delle persone, ma s'intende l'amor delle arti, delle scienze, giacchè chi senza amore attende alle medesime è impossibile che vi faccia progresso alcuno, finalmente s'intende poi ancora l'amore del bello stesso, nella sua semplice essenza e divino.

in un ginnastico amatore della fatica, od in uno che si occuperà in medicare e curare il corpo: la quinta sarà per avere la vita di un vate o di uno che si farà iniziare ne' misteri: alla sesta toccherà la vita di un poeta o di qualch'altro che sia dato alle arti dell'imitazione: alla settima, la vita di un operaio o di un agricoltore: alla ottava, quella di un sofista o di un seduttore del popolo: alla nona, quella di un tiranno. Ed in tutte queste vite verrà poi a conseguire una sorte migliore colui che giustamente, e peggiore chi ingiustamente avrà vivuto. Nel luogo celeste pertanto d'onde ciascun'anima è qui in terra venuta, essa non giugnerà prima dello spazio di dieci mila anni, poichè prima di tal tempo non le vengono le ali, fuorchè all'anima di colui, 249 che senza dolo avrà filosofato e filosoficamente pure avrà amato fanciulli; le anime di costoro nel terzo periodo di mille anni, se avranno pur tre volte di seguito eletto questa vita, poichè così saranno divenute alate, nel terzo millesimo anno ivi ritornano. Ma le altre anime poi, dopo che hanno terminata la prima vita, ricevono il loro giudizio, e poichè sono giudicate, le une sotterra ne' luoghi de' gastighi venendo, pagano la loro pena, e le altre dopo il loro giudizio in un certo luogo del cielo elevandosi, conducono una vita conforme i meriti di quella che hanno nella forma umana vivuto; ma sì le une come le altre, venendo nel millesimo anno per

trarre a sorte ed eleggere la seconda vita, ciascuna poi elegge quella che vuole. E qui in un'anima anche di belva passa l'anima umana, e da belva in un uomo di nuovo ritorna quegli che uomo era già una volta, poichè in questa figura umana non giugnerà già quella che non ha mai la verità veduto, stante che per l'uomo fa d'uopo ch'ei conosca le cose secondo la loro specie, come si dice, abbracciando per mezzo del discorso della ragione in un'idea sola quello che per via di molti sensi a lui si appresenta(1); e questo poi si è il di nuovo ricordarsi di quello che l'anima nostra già vide una volta, quando viaggiando in compagnia del suo Dio spregiava quello che noi diciamo ora essere, e su verso di quel che veramente è si sporgeva a vedere.

(1) L'uomo per poter conoscere le cose secondo la loro specie, o secondo la loro idea, bisogna che queste stesse idee immutabili ed eterne, il giusto cioè, il buono, il santo, ecc., egli abbia vedute una volta, oppure che gli siano dati certi principii, svolgendo i quali, possa venirne in cognizione, altrimenti non si potrebbe punire colui che ignorandoli opera ingiustamente. Ma Platone siccome non aveva nozione veruna di creazione, e non sapeva, come noi, per divina rivelazione avere l'anima nostra ricevuto questi principii nella sua creazione, allorchè venne congiunta al corpo; così dovette egli ricorrere ad uno stato o vita dell'anima anteriore a quella che qui in terra viene a vivere unita insieme col corpo, e credere che in tale sua primiera vita in cielo in compagnia degli Dei avesse le verità eterne conosciuto; e d'altra parte pure conforme a tal suo principio dovette inferire, che le anime delle bestie non avendo mai queste verità veduto, non potevano mai entrare in un corpo umano.

Così per questo alla sola anima del filosofo giustamente vengono le ali, perchè sempre, per quanto può, essa è colla memoria profondamente immersa in quelle cose, presso le quali essendo il suo Dio, egli è divino[1]. L'uomo dunque che di sì fatte ricordanze fa un retto uso, sempre in perfetti misteri iniziandosi, perfetto veramente egli solo diventa, ed alienandosi da tutto quello che è l'oggetto delle sollecitudini umane, e tutto immerso in quello che è divino, come fuor di cervello dal più della gente viene ripreso, mentre che, senza che essi si accorgano, in estasi divina egli è rapito.

Eccoci ormai il discorso qui tutto cadere sul quarto genere di furore, per cui quand'uno in vedere la bellezza di quaggiù, ricordandosi della vera, ricupera le ali, e poichè alato è divenuto, desiderando di volare in alto e non potendo, a guisa di uccello, guardando in su e spregiando

(1) Da questo si vede che Platone non opinava che Giove, Marte, ecc. e gli altri Dei de' gentili, fossero di una natura divina, ma divino per l'opposto, come abbiam veduto sopra alla pag. 102, affermava egli essere quel che è in sè buono, sapiente, bello, santo, ecc., insomma ponendo egli due mondi, l'uno invisibile ed intellettuale, l'altro il nostro qui sensibile e che è solamente la copia dell'altro e che per confini ha la volta del cielo, questi Dei che dentro del cielo hanno la loro sede, e che solamente di quando in quando fuori del cielo escono per contemplare le cose sovraccelesti e veramente divine, non saranno divini di loro natura, ma divini sono solamente in quanto nella contemplazione di quelle verità eterne e divine s'immergono.

le cose qui in terra, viene tacciato d'essere in delirio ..... sì, circa questo, ecco cadere il discorso, che di tutti i trasporti fuor di mente questo è il migliore, e che da cose che pur sono le migliori esso viene prodotto, sì in colui che da esso è intieramente occupato, come in chi solamente ne partecipa, e che una parte appunto di questo furore venendo ad avere chi ama le cose belle, amadore egli è chiamato. Come dunque si è detto, ogni anima umana dalla sua natura ha veduto le cose che sono quello che veramente è, altrimenti in questo 250 animale umano non sarebbe venuta; ma dalle cose terrestri di qui ricordarsi di quelle di lassù non è poi facile a tutte, tanto a quelle che per breve tempo videro allora lassù le cose sovraccelesti, quanto a quelle che dopo essere qui cadute, ebbero una così triste sorte, che essendosi da certe famigliarità lasciate volgere a cose ingiuste, dimenticarono le sagre che videro allora; per conseguenza poche restano quelle che una sufficiente memoria ne ritengano. Queste poi quando quaggiù veggono una qualche immagine delle cose di lassù sovraccelesti, da un certo stupore rimangono prese e fuor di se stesse, ma che cosa sia quello che in tale stato loro succede ignorano, poichè non ne hanno un sentimento sufficientemente distinto; giacchè nelle immagini di quaggiù non traluce alcun raggio di giustizia, di temperanza e di tutte le altre

cose che sono di ornamento alle anime, ma pochi e con gran pena per via di strumenti oscuri alle immagini di esse accostandosi, il genere di quella che si trova in queste effigiata contemplano; dove che risplendente la bellezza era a vedere allora, quando in un felice coro tenendo noi dietro a Giove(1), e gli altri ad un altro Dio, godemmo di una veduta e di uno spettacolo beato, e venimmo a fruire di una iniziazione ne' misteri che possiamo dire essere la più beata di tutte, e che con esultazione abbiamo celebrata essendo ancora noi nell'integrità della nostra prima sorte, ed esenti da tutti que' mali che ci attendevano nel tempo che aveva a seguire, nella quale fummo ammessi a visioni pur nella integrità loro, semplici, non fluttuanti e felici, e che in mezzo di una luce pura le contemplammo, essendo noi ancor puri e non segnati di questo, che attorno di noi portando chiamiamo corpo, dentro del medesimo come in un'ostrica incarcerati. Intanto del sin qui esposto si sappia grado alla memoria, per mezzo della quale tratti da desiderio delle cose di allora, alquanto a lungo ora d'esse abbiamo parlato. Per riguardo dunque alla bellezza, che, come abbiam detto, nell'appresentarsi a noi allora insieme con quelle cose sovrac-

(1) Avvertasi che Socrate si annovera fra quelli che erano nel coro di Giove, perchè era egli dato allo studio della sapienza.

celesti risplendeva, qua venuti per mezzo del più certo de' sensi chiarissimamente le sue faville apprendiamo; giacchè di tutti i sensi del corpo, la vista è il più acuto che noi abbiamo, pur nondimeno con esso non si vede la sapienza; poichè ardentissimi amori di sè la sapienza ecciterebbe, se, come la bellezza, una qualche chiara immagine di se stessa, che cadesse sotto gli occhi, ci offerisse, il che pure si dica di tutte le altre cose degne del nostro amore(1). Ma ora questa sorte è alla sola bellezza toccata, onde essa è a noi la più appariscente e la più amabile. Per la qual cosa colui che di fresco non è iniziato o che si sarà corrotto, al vedere le cose che da noi sono qui denominate belle, non così presto di quaggiù là sopra del cielo si reca verso la bellezza stessa, così che in riguardarle ei non le rispetta, anzi dandosi intieramente al diletto, a guisa di quadrupede tenta

(1) Le immagini della sapienza e della giustizia, ecc. qui in terra non si vedono cogli occhi del corpo, ma solamente cogli occhi della mente, così, p. e., un uomo giusto non si conosce cogli occhi del corpo, ma con quei della mente, e per ciò il corpo dalle immagini della giustizia non ricevendo in sè sensazione alcuna, egli è chiaro che non si sentirà anche verso del medesimo un'inclinazione sensuale; dove che l'immagine della bellezza in un giovane bello vedendosi anche cogli occhi del corpo, oltre all'inclinazione che l'anima avrà verso del medesimo, giacchè essa pure si reca verso di ciò che rappresenta quaggiù l'immagine della vera bellezza, si avrà ancora un desiderio sensuale del corpo verso di colui in cui si trova quest'immagine. Questo è quel che vuol qui dire Platone.

di congiugnersi e corrompersi co' bei fanciulli, 251
e petulantemente con loro usando, non teme
e non si vergogna di correre dietro al piacere
contra natura. Laddove quegli che di fresco è
iniziato e che molte cose allora ha contemplato,
quando vede una faccia divina o qualche forma
di corpo che abbia bene imitato la bellezza,
primieramente ei si sente un tremore, ed una
non so quale paura di quelle di allora il sorprende;
quindi nel rimirarla, come se quella
fosse un Dio, la venera, e se non temesse di
essere riputato troppo pazzo, alla medesima,
come ad una statua sacra e come ad un Dio
sacrificherebbe; e per ciò quand'egli la vede,
qual suole dopo il tremore, un cangiamento, un
sudore ed un calore insolito l'assale; poichè ricevendo
per mezzo degli occhi dentro di sè l'infusione
della bellezza, per dove resta inaffiato
quello che tiene della natura delle ali egli si
scalda, e poichè caldo è divenuto, d'attorno
d'onde queste tentano venire fuori si liquefà
quello, che, per essersi da gran tempo ristretto
insieme, per la sua durezza alle medesime impedisce
di germogliare; ma infuso che ne è
dentro il loro alimento, gonfia e tenta spuntar
fuori dalla radice lo stelo delle penne per tutte
quelle parti che tengono della specie dell'anima,
poichè tutta alata essa era prima [1]. Or nel farsi

(1) La perdita delle ali nella nostra anima umana, secondo

questo l'anima bolle tutta e sussulta, e quello che circa i denti soffrono coloro che li mettono, tosto che spuntano fuori, cioè un pizzicore ed un dolore intorno delle gengive, lo stesso succede all'anima di colui, al quale cominciano venire le ali; essa ferve nel metterle fuori, soffre dolore, ed anche un certo pizzicore la tormenta. L'anima dunque al volgere lo sguardo alla bellezza del fanciullo, siccome parti di questa a lei indi si recano ed in lei fluiscono, pel che appunto questa dolce infusione della bellezza, cioè il desío o solletico d'amore, ἵμερος[1], *imeros*, viene chiamata; così, quando in ricevere dentro di sè quest'infusione rimarrà inaffiata e riscaldata, allora dal dolore essa respira e gode piacere; ma se poi verrà a trovarsi lontana dal

Platone, è succeduta dallo scemarsi in essa lo studio ed il fervore delle cose celesti, ed essersi essa volta alle terrene, a godersi cioè delle delizie di queste, e dall'aver perduto l'amore delle divine; mentre che essa nella sua primiera vita, quando si trovava nel coro del suo Dío, e l'accompagnava contemplando le cose divine, era tutta alata.

(1) Da ἵεμαι, *recarsi*, *desiderare*, e μέρη, *parti*, e ῥέω, *fluire*. Da ἵεμαι pure deriva anche ἵμερος Platone nel Cratilo pag. 419. E., quantunque ivi il significato di ἵεμαι, *recarsi*, ei non l'applichi più verso dell'amato, ma verso di un'altra cosa. Non pertanto per non dir delle altre già vedute in questo dialogo, da questa etimologia sebbene speciosa, ma stiracchiata, ognun può vedere, che Platone nel medesimo tempo che fa che Socrate si prenda piacere in beffarsi del presso che scemo Fedro, volle pur far vedere il poco pregio che si dee porre in tali sottigliezze cotanto applaudite dai più e da Fedro, dimostrando egli stesso col fatto come ad un uomo d'ingegno sia facile a suo piacimento inventarne ecc.

fanciullo e rimarrà inaridita, i fori de' passaggi, per dove tenta spuntare l'ala, nel divenire secchi serrandosi, chiudono l'adito al germogliare delle penne; nondimeno questo germogliare, dentro dell'anima in un col solletico o desío amoroso[1] trovandosi chiuso, balzando come le arterie che battono, punge per tutti i passaggi ch'ei trova innanzi in modo, che l'anima tutta, essendo per ogni verso punta d'attorno, furiosamente si agita e da acuti dolori viene tormentata; ma nondimeno la memoria che d'altra parte essa ha del suo bell'amato fa che in questo la medesima pur goda piacere. Or per via del trovarsi in lei questi due affetti mescolati insieme, l'anima in questo suo strano stato viene da ambascia fortemente travagliata, e non sapendo più che si fare si arrabbia, e come pazza non può nè di notte dormire nè di giorno restare dove si trova, ma tratta da desiderio corre dove crede vedere chi ha la bellezza; ed in vederlo poi ed in berne cogli occhi l'amoroso fuoco[2], quello che otturato era prima essa allora scioglie, e così prendendo respiro, cessa dall'essere da punture e da dolori tormentata; e questo dolcissimo piacere 252 di nuovo in tal momento essa gode. Pel che,

(1) Cioè, insieme con le particelle della bellezza che si sono in essa infuse.

(2) Cioè, in suggere dentro di se medesima le particelle della bellezza, come appunto indicano le parole greche ἐποχετευσαμένη ἵμερον.

per quanto sta da lei spontaneamente da costui non si diparte, nè più del suo bell'amato stima alcuno, che anzi si dimentica ella e delle madri e de' fratelli e di tutti gli amici, e per nulla tiene perdere per trascuranza le proprie sostanze, e spregiando tutto ciò che è conforme alle leggi ed al decoro, di cui prima si faceva essa bella, è pronta a servire e a giacersi dove la lascierà alcuno quanto si può dir vicina al suo desío; poichè oltre al venerare colui in cui è la bellezza, lui solo essa trova per medico de' suoi più gravi travagli. Questo stato, o bel fanciullo, a cui tengo il presente discorso, gli uomini chiamano amore, come poi dagli Dei sia chiamato, quando avrai udito, per via della tua giovinezza tu meritamente ne riderai. Riferiscono alcuni degli Omeridi, credo, due versi(1) circa l'amore, presi dai loro carmi che tengono segretamente riserbati, de' quali l'uno è affatto petulante e non del tutto ne' limiti della modestia; così pertanto essi dicono:

L'Eros (cioè l'amore) alato nomano i mortali,
E gl'immortali Pteros(2), per la possa
Che di necessità fa metter le ali.

(1) Nella versione noi fummo costretti, come si vede, di farne tre. Dal dire Platone che questi due versi erano riserbati nelle dottrine segrete degli Omeridi, pare che siano di lui medesimo, e non per altro avergli egli attribuiti agli Omeridi, se non se per dar maggiore autorità al suo mito.

(2) Da πτερόω (*pteroo*), che significa *adattare ali*, *fare uno alato*. Che poi l'amore dagli Dei fosse veramente chiamato *Pteros*,

A questi versi è lecito prestare o non prestare fede, ma nondimeno la causa che fa gli amanti ella è questa, e questo pure si è il loro stato. Per la qual cosa, se chi è preso dall'amore sarà uno di quelli che accompagnavano Giove, de' pesi del Dio che prende il suo nome dalle ali uno alquanto più grave potrà egli sopportare; ma quelli che cultori di Marte furono e che insieme con lui facevano il giro del cielo, quando sono presi dall'amore e si credono in qualche cosa essere ingiuriati da colui che da loro è amato, avidi di uccisione essi sono e pronti ad immolare se stessi ed i loro amati. E così secondo ciascun Dio, nel cui coro pur ciascun si trovava, in venerare ed imitare per quanto è possibile il medesimo, in sino a tanto che non verrà corrotto, vive e conduce qui la vita che gli toccò nella sua prima generazione, e conforme a questo è pure il modo che nel conversare e nel comportarsi con quelli che ama e con gli altri egli tiene. Fra quei che sono belli pertanto ciascuno poi si sceglie uno per suo amore, il quale sia secondo l'indole sua, e questo, come se fosse suo Dio, a guisa di una statua sacra sel forma e lo adorna per venerarlo e celebrare a lui le sue orgie. E per ciò coloro che appartenevano a Giove, cercano per loro amato

questo non si trova in alcun altro scritto degli antichi, ch'io mi sappia, e per ciò non senza ragione Platone si limitò a dire che ciò si trovava solamente nelle dottrine segrete degli Omeridi.

uno che abbia anche l'anima simile a Giove; se dunque sia naturalmente dato allo studio della sapienza ed atto all'imperio, esaminano; e quando poi l'hanno trovato e che l'amano, tutto essi fanno affinchè tale ei diventi; per conseguenza se ad un simile studio non si saranno essi dati prima, accingendovisi allora, qualche cosa d'onde possono
253 imparano, e dietro ad essa vanno essi stessi indagando; e trovare poi di nuovo la natura del loro Dio, coll'andarne da se stessi rintracciando le vestigia, riesce a loro ciò facile, per essere costantemente costretti a riguardare verso il medesimo; e così nel mentre che per via della memoria giungono di nuovo a conoscerlo, da entusiasmo rapiti, da esso prendono i loro costumi ed i loro studii, per quanto ad un uomo è possibile della divinità diventare partecipe; e di questo intanto attribuendo essi la causa al loro amato, maggiormente ancora poi l'amano; e se mai, come le baccanti attingono latte e miele dai fiumi(1), così da Giove attigneranno

(1) Il testo greco ha solamente *come le baccanti*, io vi aggiunsi nella versione *attingono latte e miele da' fiumi*, per la ragione che se in italiano il *come le baccanti* si lascia solo senza alcuna aggiunta, sarebbe troppo oscuro, potendosi intendere che anche le baccanti attignessero da Giove i loro costumi, ciò che non vuol dire l'autore. Questo inconveniente non occorre nel greco, ancorchè non si faccia tale aggiunta, perchè i Greci tutti sapevano chi fossero le baccanti, e che cosa esse attignessero e d'onde. Che poi le baccanti attignessero latte e miele dai fiumi, il sappiamo da Platone stesso nell'Ione, pag. 534. A. Ved. anche Euripide, Bacch. 141 e seguenti, e vers. 703-710.

essi i loro costumi ed i loro studii, nell'anima del loro amato infondendoli, quanto si può dire il più, a questo loro Dio il rendono simile. Quelli parimente che essendo con Giunone la seguivano, cercano uno che abbia una natura da re, e quando l'hanno trovato, le stesse cose tutte attorno a questo essi fanno. Quelli poi che erano del coro di Apolline e di ciascun altro degli Dei, le vestigia del loro Dio seguendo, una natura pur così secondo il medesimo cercano che abbia il loro fanciullo; e quando ne hanno fatto l'acquisto, agli studii ed all'idea di questo loro Dio, sì colla loro imitazione, sì col persuaderlo e coll'assuefarlo nelle sue azioni a mantenere tale ritmo, ciascuno secondo il loro potere il conducono, senza la menoma invidia e malevolenza verso del loro amato indegna di un uomo gentile, ma per l'opposto in ogni modo quanto si può dire il più, sforzandosi di condurlo alla perfetta somiglianza di loro stessi e del Dio che essi onorano, questa si è l'opera a cui indefessamente essi attendono. Lo studio dunque di coloro che veramente amano e la loro iniziazione ch'io voglio dire, se mai vengono ad effettuare quello che desiderano, bello e felice in tal modo ridonda a chi è amato da un amico che sia preso dal furor dell'amore, se mai da un così fatto amante ei si lascierà guadagnare. Il modo pertanto, con cui si prende colui che dall'amante viene guadagnato, egli è il seguente.

Come in principio di questo mito in tre parti io aveva divisa ciascun'anima, della quale due specie hanno la forma di cavallo, ed una terza quella di cocchiere, tal divisione ancora da noi si ritenga. De' cavalli poi, dicevamo, l'uno è buono e l'altro no; ma qual sia la virtù del buono ed il vizio del cattivo, noi non abbiamo spiegato, e per ciò or ne dobbiamo parlare. Il primo dunque di questi, oltre al già occupare il miglior posto, è di forma diritto ed ha le membra ben distinte, di alta cervice, di naso curvo, bianco a vedere, d'occhi neri, amante dell'onore, ma con modestia e verecondia, amico della vera opinione, e senza che sia mestieri di batterlo al cenno ed alle parole si lascia dal cocchiere guidare. L'altro per l'opposto è torto, massiccio e colle membra insaccate, di dura cervice, di collo corto, di naso schiacciato, di color nero, d'occhi gialli e suffusi di sangue, amico della petulanza e iattanza, d'ispidi peli intorno alle orecchie, sordo ed alla sferza ed agli sproni appena cede. Per la qual cosa quando il cocchiere, nel riguardare un viso che il prenda d'amore scaldandosi per via de' sensi tutta l'anima, si sentirà tutto punto da un 254 pizzicore e da un desío verso il medesimo, allora de' cavalli quello che al cocchiere facilmente ubbidisce, siccome sempre, così anche allora, per la violenza che gli fa il pudore, si contiene dallo slanciarsi sopra colui che egli ama; dove che l'altro più nulla nè degli sproni del cocchiere

nè della sferza si cura, ma lascivamente saltando, impetuoso verso del medesimo si precipita, e così ogni specie di molestia dando al compagno con cui è insieme accoppiato ed al cocchiere, dal suo amato li costringe ad andare per fargli parola di compiacimenti sensuali. Ma come costretti a fare cose orrende e contro alle leggi mal ciò soffrendo, da principio questi gli si oppongono, ma alla fine, non cessando egli dal loro dare molestia, lasciandosi da esso condurre s'avviano, e cedono ed acconsentono a fare quello che loro viene comandato. Ecco dunque presso il suo amato essi sono, ed il folgorante aspetto ne rimirano, ma al vederlo la memoria del cocchiere verso l'essenza della stessa bellezza viene trasportata, e di nuovo la vede che sovra seggio immacolato ferma se ne sta in compagnia della modestia, e quando poi l'ha veduta, egli ne ha timore, e nel rimirarla supino si abbandona, pel che di necessità tira nello stesso tempo in dietro così fortemente le briglie, che sforza tutti e due i cavalli a reggersi sulle coscie, di buon grado l'uno, perchè non ricalcitra, ma molto di mala voglia l'altro che è petulante. Intanto nel ritirarsi poi lungi dall'amato, il primo per verecondia e stupore, tutta di sudore bagna l'anima, dove che l'altro, tosto che ha cessato dal dolore che per via del freno e della caduta sofferse, appena che ha preso con gran fatica

respiro, tutto irato dice villaníe al cocchiere ed al compagno con cui è accoppiato, e molto li vitupera, come se per viltà e codardía avessero il loro posto abbandonato e non osservati i patti convenuti; e così non volendo essi al suo amato recarsi, ei di nuovo li costrigne, e a grande stento alle loro preghiere acconsente di differire ad un'altra volta. Pertanto giunto che è il tempo stabilito, fingendo quelli di non più ricordarsi, alla loro memoria egli richiamandoglielo, col fare loro violenza, col nitrire e collo strascinarli, di nuovo li costringe di accostarsi all'amato per tenergli gli stessi discorsi; e tosto che vicini gli sono, curvando innanzi il capo, distendendo la coda e mordendo nello stesso tempo il freno, impudentemente gli strascina. Ma il cocchiere al vedersi di nuovo recare da sì fatto cavallo la stessa ambascia che prima ed ancor maggiore, come se da cancelli uscisse alla corsa, col piegare il corpo supino, dai denti del cavallo petulante ancor maggiormente con forza dietro tirando il freno, gl'insanguina la maledica lingua e le mascella, e ferme a terra tenendogli le gambe e le coscie, acremente il frusta. Così il cavallo malvagio dopo avere più volte la stessa cosa sofferto, poichè dalla sua petulanza avrà cessato, umile divenuto, dal consiglio del cocchiere si lascia poscia guidare, e quando poi vede il suo bell'amato, di paura esso muore, in guisa che succede allora che

l'anima dell'amante poscia con rispetto e timore tiene dietro al suo amato. Il perchè questi poi 255 dal suo canto, per essere con ogni genere di culto, come eguale ad un Dio, onorato dal suo amante, che non già finge ma che veramente del suo amore è preso, ed inoltre essendogli per natura egli amico[1], ciò fa che la sua amicizia tenda anche allo stesso, a cui tende quegli dal quale egli è coltivato; e per ciò, se mai per l'innanzi da quelli con cui frequentava insieme la scuola o da alcuni altri era stato fatto avverso all'amante, col dirgli i medesimi, che è cosa turpe accostarsi a quello, e per via di questo l'avrà egli da sè cacciato, coll'andare poi del tempo l'età ed il bisogno il conduce ad ammetterlo nel suo conversare; poichè finalmente non potrà mai essere stabilito dal fato, che un malvagio sia amico di un malvagio, e che un buono non debba essere amico di un buono. Per la qual cosa ammettendolo poi a parlare seco e non ricusando di usare col medesimo, la benevolenza dell'amante, nel farsi a lui vicina, di stupore il riempie, nello osservare egli che tutti gli altri suoi amici insieme ed attinenti

(1) L'amante, come sopra alla pag. 119 e 120 si è detto, facendo la scelta del suo amato fra quelli che sono della stessa sua indole, cioè fra quelli che si trovarono già insieme una volta in cielo nel coro dello stesso Dio, per questo l'autore dice qui, che l'amato di natura è già amico del suo amante, prima che venga preso del suo amore.

di casa non gli offrono un'amicizia da farne conto alcuno, in paragone di un amico che sia preso da divin furore. E così quando avrà molto tempo continuato a fare con lui queste dimestichezze, ed a lui si sarà avvicinato col toccarlo ne' ginnasii e negli altri luoghi in cui s'intrattengono insieme, allor tosto la sorgente di quel rivolo, il quale ἵμερος, *imeros*, Giove amando Ganimede ha chiamato, in gran copia verso dell'amante recandosi, parte dentro di esso entra, e parte dal medesimo, quando ne è ripieno, fuori essa versa; ed in quel modo che il vento od un suono dai corpi lisci e duri ribalzando, di nuovo d'onde era partito si reca, così il rivolo della bellezza per mezzo degli occhi, per via de' quali dalla natura gli è dato di venire nell'anima, dentro di chi è bello di nuovo entrando, poichè ivi è giunto e che gli avrà dato virtù di mettere le ali, bagna i passaggi per cui queste spuntano fuori, ed eccita il loro germogliare, e parimente d'amore riempie l'anima dell'amato. Questi dunque ama allora, ma non sa chi egli ami, nè quello che dentro di sè è avvenuto ei conosce nè saprebbe dire, ma come se da un altro avesse preso mal d'occhio(1), non

(1) Gli antichi credevano che il mal d'occhio si comunicasse per via del guardare. Ved. il Gesnero *Ad Orat. Haruspicum Respons.*, pag. 345.

saprebbe indicarne la causa, non s'accorge che nell'amante, come in uno specchio, ei vede se stesso; e per ciò quand'egli l'ha presente, nello stesso modo che quegli cessa dal dolore, e quando per l'opposto l'ha da sè lontano, nello stesso modo di nuovo ei lo desidera ed è da lui desiderato; poichè il suo amore reciproco si è la riflessione dello stesso amore dell'amante; nondimeno questo non amore, ma amicizia egli chiama e pensa che sia. Per la qual cosa similmente come l'amante, ma più debolmente, anche l'amato desidera di reciprocamente vedere, toccare, baciare colui ch'egli ama, e giacervi insieme; e così, come è consentaneo, a far tutte queste cose incontanente nel tempo che segue egli attende. Pertanto quando vengono a coricarsi insieme, il cavallo sfrenato dell'amante ha di che ricordare al cocchiere, e lo prega che in ricompensa delle sue molte fatiche, gli lasci qualche picciol cosa godere; dove che il cavallo dell'amato ha nulla da potergli dire, ma sentendosi gonfiare di libidine le membra, e non sapendo quello che di se stesso sia, s'avvinghia al suo amante, e come suo benevolo amico fortemente al suo seno stringendolo, il bacia; e trovandosi a giacere amendue insieme, tale è poi esso, che per parte sua non negherebbe di far copia di se stesso all'amante, purchè questi il desiderasse; ma il compagno col quale è accoppiato ed il cocchiere di nuovo

256

a questo gli si oppongono[1]. Che se dunque la miglior parte dell'anima in condurre l'amante e l'amato ad una vita ordinata e a darsi allo studio della sapienza sarà vincitrice, beata e tra loro concorde è la vita che essi qui in terra conducono, nell'essere padroni di loro stessi e costumati, col farsi schiava quella parte dell'anima in cui abita il vizio, e col rendersi per l'opposto libera quella in cui tiene la virtù la sua sede; e quando poi saranno morti, ricuperate le ali e fatti leggieri, di que' tre certami veramente olimpici uno già avranno essi vinto[2], del che maggior bene somministrare non può all'uomo niuno stato di tranquilla calma umana, nè verun divino furore. Ma se poi faranno essi uso di un genere di vita meno elevata e non dato allo studio della sapienza, ma nondimeno di un genere di vita che sia amante dell'onore, presto forse nella ubbriachezza od in qualch'altro momento, in cui non pongono essi mente, avverrà loro che i lor due cavalli sfrenati prendendo le anime di amen-

(1) Avvertasi qui se il combattimento della ragione colla concupiscenza si potrebbe da alcuno più vivamente dipingere.

(2) Qui allude a quello che diceva sopra alla pag. 109, cioè che per ritornare al luogo d'onde è venuta e poter di nuovo vedere in compagnia degli Dei le cose sovraccelesti, all'anima di chi è dato allo studio della sapienza, cioè al filosofo, non si richiedono dieci mila anni, ma che tre mila bastano e che tre volte di seguito abbia eletto sempre lo stesso genere di vita. L'autore prende la metafora dai giuochi olimpici, perchè ivi bisognava che tre volte uno atterrasse il suo avversario, per poter essere acclamato vincitore.

due nel mentre che niuno le veglia, e conducendole allo stesso loro volere, quello essi eleggano, che dal volgo come cosa la più beata si elegge, ed attendano a potersela in effetto procurare; e quando poi se l'avranno procurata, pel rimanente tempo della loro vita a questa pure si danno, ma raramente, perchè fanno quello che da tutta la loro anima non viene approvato. Amici non pertanto anche questi tra di loro vicendevolmente essi vivono, quantunque meno di quelli che sono dati allo studio della sapienza, sì durante il fervor dell'amore, come quando sarà esso estinto, credendo non essere lecito venire finalmente in inimicizia tra loro, dopo che si sono dati e ricevuti a vicenda i più forti pegni di fede; e così alla loro morte, privi di ali sì bene, ma però che hanno già cominciato a metterle, del corpo escono in guisa, che non picciol premio del furore amatorio riportano; poichè è legge che non vadano più nelle tenebre nè che prendano cammino sotterra coloro, che sotto del cielo hanno già cominciato una volta a fare viaggio, ma sì bene che fra la luce conducendo la vita, siano felici nello incamminarvisi gli uni cogli altri insieme, e che quando poi mettono le ali, alati pure insieme in grazia dell'amore diventino.

Di questi tanti beni e così divini, o fanciullo, dono ti farà l'amicizia di uno che di te sia amante; dove che la famigliarità di uno che di

te non sia preso di amore, temperata con una fredda calma[1] umana, cose solamente mortali 257 e grette compartendo, e nell'anima amica inducendo un'ingenerosità dal volgo come virtù lodata, fa sì che d'attorno la terra e sotto della medesima, stupida vada errando in giro per nove mila anni.

Questa, o caro Amore, è la ritrattazione la più bella e la migliore che noi secondo le nostre forze tributare e retribuire ti possiamo, nella quale fra le altre cose, spezialmente nelle espressioni, per via di Fedro, siamo stati costretti di fare uso di alcune poetiche. Ma perdonandoci quello che nel primo discorso dicemmo, ed accettando benignamente quanto si è detto in questo, benevolo tu e propizio non togliermi l'arte dell'amare di cui mi facesti dono, nè fare per isdegno che di essa mi trovi manco, concedimi anzi che presso coloro che

(1) Qui, come sopra alla pag. 128 lin. 20 (Stef. 256. B.) ho tradotto σωφροσύνη per *calma fredda*, e non per *temperanza*, come da tutti viene tradotto, per la ragione che σωφροσύνη in questo dialogo è sempre l'opposto di μανία, cioè del *furore*, o *trasporto fuor di se stesso*. D'altra parte poi ancora, che σωφροσύνη qui significhi una cosa che da Socrate sia tenuta in poco conto anzi biasimata, dal solo contesto senza più si vede; chiaro dunque rimane che tal vocabolo non si può più qui tradurre assolutamente per *temperanza*, la quale essendo una virtù, non può mai venire tempo o circostanza veruna, ch'essa punto scemi del suo proprio pregio e non si debba sempre sommamente lodare.

belli[1] sono, ancor maggiormente in onore io sia tenuto di quello che sono. E se qualche cosa di aspro Fedro ed io ti abbiamo detto nel primo discorso, dandone la causa a Lisia che di esso è l'autore, fa ch'egli dal comporre tali discorsi cessi, ma volgilo alla filosofia, come il suo fratello Polemarco è rivolto, affinchè cotesti che è il suo amante non più, come ora, ondeggi nel darsi or a questo or a quell'altro studio, ma che semplicemente all'amore ed al fare discorsi filosofici consacri sua vita.

FEDRO

Se questo è per noi meglio che sia, alla tua io unisco la mia preghiera, o Socrate, che pur questo ci avvenga. Ma egli è già da molto che io mi sto ammirando il tuo discorso, quanto più bellamente che il primo da te sia stato elaborato; così che io temo, non forse Lisia abbia ad apparirmi ben meschino, se a questo avesse egli voglia di contrapporre un altro discorso; e di vero, o uomo mirabile, questo appunto si è quello che poco fa un uomo di stato proverbiandolo gli rinfacciava, e perpetuamente in quella villanía scrittore di discorsi il nominava[2]; per senti-

(1) Socrate non intende poi qui i belli del corpo, ma quelli che sono belli dell'anima, cioè buoni, onesti e sapienti ecc.

(2) Al vedere qui Lisia ripreso da un uomo di stato perchè scrivesse orazioni, e d'altra parte siccome sappiamo Lisia per lo più non averne scritto che delle giudiziali, pare che, quantunque Demostene di queste cause pure si occupasse e scri-

mento di onore adunque ei si asterrà forse dallo scrivere.

SOCRATE

Ridicola, o giovane, è questa opinione che tu mi dici avere del tuo amico, e fortemente di lui tu t'inganni, se credi ch'ei si lasci fare così paura da questi rumori. Ma credi tu forse che quegli che il proverbiava avesse intenzione di dir da vero quello che diceva?

FEDRO

Ei mi appariva di sì, o Socrate; certo egualmente com'io il sai tu pure, che nelle città quelli che sono i più potenti e che in massima venerazione sono tenuti, arrossiscono di scrivere discorsi e lasciare scritti di lor medesimi, temendo d'acquistarsi per l'avvenire nome di sofisti.

SOCRATE

Tu ignori, o Fedro, che dal lungo cubito del Nilo si venne a dire *dolce cubito*(1); ed oltre a

vesse anche orazioni per altri, tuttavia che gli uomini di stato per lo più tali cause sprezzassero e che da molto più si tenessero che i semplici oratori de' tribunali. Di questo la cagione si è, credo, perchè per lo più nelle cause giudiziali versavano uomini di poca fortuna, i quali ne facevano un mestiere per guadagnare danaro; mentre che le cause politiche, siccome in esse non è propriamente il danaro che uno poteva procacciarsi, se già non si lasciava corrompere dal nemico, come fece Eschine, ma l'amore, la stima de' suoi cittadini e la gloria; così i ricchi credevano che fossero quelle che dovevano essere a loro propriamente riserbate.

(1) Questo passo io credo che si debba nel seguente modo spiegare, come se Socrate dicesse a Fedro: *tu ignori*, o

questo proverbio, tu ignori che fra gli uomini di stato quelli che hanno di sè opinione più che si può dire grande, amano sommamente scrivere discorsi e lasciare loro composizioni, stante che quando scrivono qualche discorso, tanto è lo amore che portano ai loro lodatori, che vi appongono pure scritto primo il nome di coloro, che ogni volta li lodano.

FEDRO

Come sta questo che dici? giacchè io non comprendo.

SOCRATE

Non comprendi tu che in principio di uno 258 scritto di un personaggio che tratti di affari pubblici, sta primo scritto il nome di colui che glielo loda?

FEDRO

In che modo?

Fedro, dirsi questo ironicamente e intendersi tutto il contrario. Socrate insomma vuol dire, per quanto a me pare, che siccome i Greci, quando navigando qualche braccio difficile di uno stretto del mare o di un fiume, dal braccio lungo del Nilo che era difficile a navigarsi, avevano preso il costume di dire *che dolce braccio! dolce cubito!* intendendo per questo tutto il contrario, affatto in quel modo che uno trovandosi in mar tempestoso, o smarrito in una tetra selva di notte, dicesse, *che piacere! che gusto!* noi intenderemmo tutto il contrario, cioè la sua ambascia in grado sommo; così Socrate, vuol significare qui a Fedro, che se sentiva a dire dagli uomini di stato ch'essi non avevano voglia di scrivere discorsi e che ciò loro non piaceva, intendesse tutto il contrario, non altrimenti, come se al vedere un ragazzo a mangiare saporitamente confetti, del medesimo uno dicesse *oh, quel ragazzo non ha voglia di confetti, non gli piacciono.*

SOCRATE

Piacque, o *parve*, così, se non erro, viene concepita la formola di tale scritto, *al senato*, od *al popolo*, od *ad amendue*(1); e quegli poi che alla loro approvazione il propone, quegli cioè che l'ha scritto, molto fastosamente per nome nominandosi ed encomiandosi, si fa quindi a parlare oltre, ostentando la sua sapienza a coloro che lo lodano col fare talora uno scritto molto lungo. Forse altro ti par che sia una cosa tale, se non se un discorso scritto?

FEDRO

No, non altro.

SOCRATE

E non dunque se tal discorso verrà poi approvato ne uscirà egli allegro, come dal teatro il poeta, ma se in vece verrà cassato e lui frustrato del suo discorso e dell'essere riputato degno di scriverne, s'attristerà egli ed i suoi amici?

FEDRO

Sì, e molto.

SOCRATE

Chiaro dunque egli è che gli uomini di stato non ispregiano questo studio, ma che lo ammirano.

FEDRO

Certamente.

(1) Circa questa formola de' decreti e delle leggi ateniesi, veggasi alla fine la nota a questo luogo.

SOCRATE

Or come? quando da tanto sarà un oratore o re, che vestendosi dell'autorità di un Licurgo o di un Solone o di un Dario diventerà nella sua città un immortale scrittore di discorsi, forsechè eguale a un Dio non si riputerà egli stesso ancora vivente, ed al contemplare i suoi scritti lo stesso giudizio su di lui porteranno anche i posteri?

FEDRO

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Or credi tu forse che fra questi tali uomini di stato alcuno vi sia, anche in qualunque modo male affetto verso di Lisia, che questo, cioè perchè egli scriva, gli rinfacci?

FEDRO

Ei non è consentaneo, da quel che tu dici; giacchè ei verrebbe a biasimare, come appare, quello che egli stesso desidera.

SOCRATE

Questo dunque a tutti è chiaro, che lo scrivere discorsi, in sè, non è vergogna.

FEDRO

E come?

SOCRATE

Questo per l'opposto sarà poi vergognoso, com'io credo, non già parlare e scrivere bene, ma parlare e scrivere male.

FEDRO

Egli è chiaro.

SOCRATE

Quale dunque è il modo di scrivere e non iscrivere bene? è forse mestieri, o Fedro, spiare circa questo Lisia od un altro, che abbia mai scritto o che scriverà qualche cosa, sia essa una composizione che tratti di cose concernenti lo stato o private, sia che l'abbia egli, come poeta, scritta in metro, o senza metro, come quegli che di questo non è perito?

FEDRO

Mi domandi tu s'egli è mestieri? oh oh e per cagion di qual cosa mai potrebbe, per così dire, vivere un uomo, se non per cagione di sì fatti piaceri? certo non già per quelli, che sono necessariamente preceduti da dispiaceri, altrimenti non danno diletto veruno, come sono presso che tutti i piaceri del corpo, e per ciò anche piaceri servili giustamente sono essi chiamati.

SOCRATE

Ozio veramente noi abbiamo, come appare, anzi nello stesso tempo a me sembra, che sotto 259 quest'afa che ci opprime, le cicale sopra del nostro capo cantando e tra lor discorrendo stiano a rimirarci. Se dunque in sul mezzo giorno noi pure, come la maggior parte degli altri, esse vedessero a non discorrere, ma sonnacchiosi e per inoperosità del nostro intendimento rimanessimo da loro incantati, giustamente di noi si riderebbero riputandoci servi da vero, che in questo luogo per riposarci presso loro fossimo venuti,

a guisa del bestiame che sul meriggio va a dormire intorno a qualche fontana; dove che se ci vedranno a discorrere e che oltre loro, come se fossero sirene, senza lasciarci incantare navigando passiamo, il dono che dagli Dei, per dare agli uomini esse hanno, forse presto con aggradimento ci largirebbero.

FEDRO

E quale è mai questo dono che esse hanno? giacchè io di questo, come mi pare, non ho mai sentito cosa alcuna.

SOCRATE

Ad un uom che sia dato allo studio delle muse non già si conviene che di sì fatte cose si stia senza udir nulla. Si narra dunque(1) che queste cicale

(1) All'Heindorf ed allo Schleiermacher pare cosa strana e fredda, che Platone a Fedro, il quale alacremente e tutto ansioso si sta per udire presto da Socrate qual fosse il modo di scrivere bene o no il discorso, faccia fare da Socrate una narrazioncella che nulla ha che fare col suggetto dell'argomento. Ma per non dire, che un simile procedere del dialogo non è contrario al naturale di Fedro, che per piccoli frizzi si dimenticava di quel che aveva in capo e si lasciava trasportare di leggieri fuori dell'argomento, bisogna anche osservare che nella leggerezza di Fedro Platone in questo dialogo morde sempre indirettamente la leggerezza degli Ateniesi, i quali sappiamo che a' suoi tempi come a festa dietro ai sofisti correvano, spezialmente dietro a Protagora e a Gorgia, del qual ultimo le parole erano dette da loro essere lampadi e fiaccole. E di vero per la loro loquacità vennero a tal epoca anche gli Ateniesi ripresi da Aristofane nella sua comedia degli Uccelli, v. 39, dove dice, che *le cicale cantano solamente un mese o due fra i rami degli alberi*, *mentre che gli Ateniesi durante tutta la loro vita cantano e ciarlano ne' giudizi*, Οἱ μὲν γὰρ οὖν τέττιγες ἕνα μῆν' ἢ

fossero una volta uomini, di quelli che furono prima che nascessero le muse, ma che quando

δύο 'Επὶ τῶν κραδῶν ᾄδουσιν· 'Αθηναῖοι δ' ἀεὶ 'Επὶ τῶν δικῶν ᾄδουσι πάντα τὸν βίον. Le cicale erano presso gli antichi Ateniesi tenute sacre alle muse, ed erano il simbolo dei poeti e degli oratori. Ved. il Wolf, *Centur. Epist.* pag. 34; ed il Wernsdorf, *Ad Himer.* pag. 199. E per questo poi perchè le cicale erano il simbolo de' poeti e degli oratori, io credo che Platone nel far avvertire Fedro da Socrate di non dormire nel mezzo giorno e di non lasciarsi dalle medesime come da sirene incantare, ma dovere essi stessi parlare, voglia indicare che essi in sul vigore della loro età non dovevano starsi inoperosi e lasciarsi trasportare da entusiasmo dagli speciosi lavori de' retori e de' sofisti, ma mettersi essi medesimi pure all'opra, e colla forza del loro ingegno tentare di superarli coll'accingersi a fare discorsi non solo di apparenza secondo le regole empiriche e sofistiche de' maestri allora del dire, ma studiando prima la verità delle cose di cui volevano parlare, comporli con piena cognizione delle medesime. Così facendo, seguita Platone, il dono che le cicale hanno dagli Dei di poterci fare, forse presto ce lo faranno: cioè siccome così facendo si vengono ne' discorsi a trattare le cose in modo conveniente e scientifico; il frutto che da ciò si può riportare, è non solo di essere dalle cicale ossia dalla fama degli uomini celebrato a cielo col nome di poeta o di oratore o con qualch'altro, secondo il genere degli studi, a cui si sarà uno applicato, ciò ch'egli vuol significare col dire che le cicale alle muse, di cui sono ministre, riferiscono quale di essa sia qui dagli uomini venerata; ma ancora, in quella guisa che le cicale poichè son nate cantano e non abbisognano di mangiare e di bere in sino a tanto che vivono, così che colui che allo studio delle muse veramente è dato, dal canto e dalla musica loro così talora viene trasportato, cioè così profondamente coll'anima ne' loro studi s'immerge, che obblia tutto quello che è di diletto al corpo e persino lo stesso mangiare e bere per giorni intieri, come appunto ci fanno testimonianza gli scrittori antichi essere più volte succeduto a Socrate. Fra le muse Platone dà poi la preferenza a Calliope ed Urania; Urania presiede alla filosofia, ed è il simbolo della sapienza; ved. Plut. *Amator.* pag. 746; Calliope presiede alla poesia epica (ved. Esiod. Teogon. v. 78)

poi nacquero le muse e che si venne a scoprire il canto, da tale piacere rimasero alcuni di loro così fuor di sè rapiti, che cantando si dimenticarono di mangiare e di bere, e senza accorgersi così si morirono. Da questi uomini or dopo tal fatto tiene il suo nascimento la razza delle cicale, avendo dalle muse questo dono ricevuto, di non avere bisogno, poichè son nate, di nutrimento alcuno, ma subito senza punto mangiare nè bere esse cantano insinò a tanto che muoiano, quindi dalle muse venendo, loro fanno sa-

ed è per questo che viene qui onorata d'essere la più antica; essa poi è così detta da καλῆς τῆς ὀπός, *dalla bella voce.* Che poi gli Ateniesi credessero che le cicale fossero le favorite delle muse, oltre alle autorità citate, un testimonio irrefragabile ci somministra anche Tucidide nel lib. I, cap. 6, delle sue storie, dove dice, che solamente poco innanzi a' suoi tempi i più vecchi degli Ateniesi passando ad un genere di vita più rimesso ed umano avevano lasciato di andare armati e di portare le tonache di lino e di legarsi in capo in forma di cono i capelli coll'annodarli per mezzo di cicale di oro, καὶ χρυσῶν τεττίγων ἐνέρσει κρωβύλον ἀναδούμενοι τῶν ἐν τῇ κεφαλῇ τριχῶν. Or questa consuetudine degli Ateniesi di portare le cicale d'oro in capo non era già solamente stata intrusa perchè volessero con questo essi indicare che fossero originarii del paese, αὐτόχθονες, come credono alcuni, per la ragione che le cicale sono un animale indigeno, ma piuttosto per dare a divedere ch'essi erano un popolo dato alle belle arti, allo studio del canto e della poesia, all'amore insomma delle muse, μουσικόν, alle quali le cicale erano sacre. Dal che tutto si vede che non è affatto senza fondamento il dubbio, che sopra alla pag. 72, nella nota in fine, ho manifestato, nell'accennare che pel popolo de' Ligii Platone ivi forse non volle intendere un popolo per sè, ma solamente la qualità sua, e per ciò che non altri, ma solamente gli Ateniesi avesse voluto mordere, perchè fossero λόγειοι, cioè troppo parlatori e loquaci.

pere quale mai di esse da ciascun degli uomini sia qui venerata. Il perchè a Tersicore notificando quali siano coloro che la onorano ne' cori, fanno che più grati questi le siano, ad Erato quelli che questa venerano nelle cose amorose, e così alle altre secondo il genere dell'onore proprio di ciascuna. A Calliope poi la più antica e dopo di essa ad Urania, come a quelle, che per aggirarsi di gran lunga più che le altre attorno del cielo ed in discorsi divini ed umani, mandano esse fuori una voce pur di gran lunga più dell'altre bella, rendono loro noti quelli che passano nella filosofia la vita e che venerano la loro musica. Per molte cagioni adunque noi dobbiamo in quest'ora del mezzo giorno di qualche cosa parlare e non dormire.

FEDRO

Sì qualche cosa noi dire dobbiamo.

SOCRATE

Dunque non dobbiamo noi intrattenerci su di quello che pur or proponevamo, cioè esaminare in qual modo bene stia che si parli e si scriva il discorso, ed in qual modo no?

FEDRO

Egli è chiaro.

SOCRATE

Ma e non forse affinchè una cosa possa venire detta bene e rettamente, di necessità si richiede che la mente di chi la dice, conosca la verità di quello, di cui egli sarà per trattare?

FEDRO

Per riguardo a questo, o caro Socrate, io così ho udito, che non è necessario per chi vuol essere oratore, che impari ciò che veramente è giusto, ma quello solamente che così pare alla moltitudine di coloro che saranno per giudicare; nè anche che apprenda quello che veramente è buono ed onesto, ma soltanto quello che così pare, poichè da questo, e non dalla verità si ha la persuasione.

260

SOCRATE

Di quello che dicono i sapienti, non una parola certo si dee rigettare, ma sì bene esaminare se qualche cosa di momento sia da loro pronunziata; e per ciò quello pure che or tu dicesti, non si dee da noi lasciare per alcun modo.

FEDRO

A meraviglia.

SOCRATE

In questo modo dunque esaminiamolo.

FEDRO

Come?

SOCRATE

Se io ti persuadessi a fare l'acquisto di un cavallo per respingere il nemico, ed amendue noi non avessimo cognizione alcuna di cavallo, tuttavia questo solo io di te sapessi, che Fedro crede che il cavallo sia fra gli animali mansueti quello che ha le orecchie le più lunghe.....

FEDRO

O questo sarebbe ridicolo, o Socrate.

SOCRATE

No, non ancora, ma sì bene quando componendo un discorso in lode dell'asino il chiamassi col nome di cavallo, e favellando io ti volessi da serio persuadere che esso è un animale degno sovr'ogni modo di aversi in casa ed al campo, di grande utilità per poter sopra del medesimo combattere, buono a portare suppellettili ed utile a molte altre cose.

FEDRO

Fuor di modo ridicolo egli sarebbe.

SOCRATE

Ma non è forse egli meglio essere ridicolo ma amico, che essere serio e nemico?

FEDRO

Egli appare.

SOCRATE

Quando dunque un dicitore, ignorando ciò che è bene e ciò che è male, avrà nelle sue mani una città che pur nella stessa ignoranza si trova, e la persuaderà non circa dell'ombra dell'asino, col tesserne le lodi come se fosse un cavallo, ma circa di ciò che è male come se fosse bene, e dopo avere studiato le opinioni della moltitudine, la indurrà a fare cose cattive in vece di buone, qual frutto dopo questo credi tu che l'arte oratoria sia per mietere di quello che ha seminato?

FEDRO

Non molto buono certamente.

SOCRATE

Ma forsechè inurbanamente più del dovere, o caro, abbiam noi biasimato l'arte del dire? poichè forse questo ci potrebbe essa dire, O uomini singolari, perchè mai così delirate? giacchè io non costringo alcuno mentre che ignora quello che è vero, ad apprendere ad arringare, mio consiglio anzi è, se ne do io alcuno, che dopo che si sarà egli una tale cognizione acquistato, che in tale modo allora mi abbracci; pertanto di questo magnificamente posso vantarmi, che senza di me quegli che conosce ciò che le cose veramente sono, nondimeno per questo ei non sarà in grado di persuadere con arte.

FEDRO

E non forse in dire questo, ella direbbe cose giuste?

SOCRATE

Il concedo, se le ragioni che contro della medesima si levano, ci attestassero che essa fosse un'arte; poichè a me par quasi di sentire venire innanzi certe ragioni e testificare, che essa non dice il vero e che non è un'arte, ma un esercizio pratico che coll'arte ha nulla affatto che fare(1);

(1) Da questo si vede che non è la vera eloquenza, ma solamente quella falsa de' sofisti, che non si fondava sul vero, che viene biasimata da Platone. Le seguenti parole: *e certo senz'essere al possesso della verità* ecc. sino alla fine del periodo ven-

e certo senz'essere al possesso della verità, per sino al dire dei Laconi, nè v'è nè mai pel futuro vi potrà essere un'arte vera del dire.

FEDRO

261 Egli è appunto di queste ragioni che abbiam noi bisogno, o Socrate; qua dunque innanzi producile ed esplora che cosa e come circa dell'arte del dire esse dicano.

SOCRATE

Qua di grazia venite, o nobili creature, e persuadete a Fedro, padre di bella prole[1] (cioè au-

gono omesse dall'Heindorf, dallo Schleiermacher e dall'Ast, come un'aggiunta fredda e indegna di Platone, la quale a nulla serve che ad interrompere il filo del discorso; ma meritamente, come a me pare, furono esse conservate nelle edizioni del Bekker e dello Stallbaum. E di vero dall'aver detto Fedro che l'oratoria non aveva bisogno di sapere come veramente siano le cose, ma solamente quello che come vero può parere alla moltitudine, Socrate qui conchiude, che se la cosa è così, l'oratoria non può essere un'arte, come pretendeva Fedro, ma solamente un esercizio pratico; giacchè senza conoscere la verità delle cose non poter esservi arte veruna del dire tutti il sanno, e non l'ignorano neanco i Laconi cioè gl'ignoranti. Dal che, senza più, si vede, che queste parole non sono inutili, ma che danno una maggior forza alla conclusione dedotta da Socrate. Nella versione ho preferito *al dire dei Laconi* in plurale e non *del Lacone* in singolare, come locuzione più conforme all'indole italiana.

(1) Καλλίπαιδα qui non significa *honesto adolescenti*, come tradusse il Ficino, ma sì bene colui che ha bei figliuoli, ne' quali si noti che qui non s'intendono i figliuoli carnali, ma sì bene i parti dell'ingegno, i bei discorsi, come formalmente ho specificato nella versione; e fra questi discorsi poi non solamente si debbono intendere quelli che faceva Fedro, ma anche quelli di cui era egli cagione che si facessero, secondo quello che abbiamo in questo dialogo veduto alla pag. 86, dove Socrate

tore di bei discorsi), che se egli sufficientemente non avrà filosofato, neanco sarà in grado di parlare bene su cosa alcuna. Fedro dunque vi risponda.

FEDRO

Sì, domandate.

SOCRATE

L'arte del dire in generale non sarà essa forse un'arte di condurre dov'essa vuole per via de' discorsi l'anima degli uditori, non solamente ne' tribunali ed in tutte le altre adunanze pubbliche, ma ancora nelle private, essendo la stessa sì circa delle cose piccole, come circa delle grandi, per non essere punto più da apprezzare il retto nelle cose di grande come in quelle di piccola importanza? o come? forse questo di essa tu non udisti?

FEDRO

O per Giove no, non così per niun modo, ma con arte si parla e si scrive principalmente ne' giudicii, e così pure con arte si parla nelle concioni che si fanno al popolo; più oltre io non ho udito che l'arte del dire si estenda.

diceva di Fedro, che per riguardo ai discorsi egli era veramente mirabile e divino, e che niuno più di lui, eccettuato Simmia il tebano, aveva fatto che se ne udissero tanti, sia che li facesse egli stesso, sia che costringesse altri a farne. Che veramente καλλίπαιδα qui significhi padre di bei discorsi, fede ne fa Plutarco *Quaest. Platt.* pag. 1000. F., e tale metafora venne poi ancora ne' secoli posteriori imitata, come si vede in Libanio, *Epist.* 929, pag. 434, ed *Epist.* 1037, pag. 485.

SOCRATE

Ma forse de' precetti dell'arte circa i discorsi udisti tu solamente di quei di Nestore e di Ulisse, che innanzi alle mura d'Ilio nel loro ozio essi scrissero, e di quei di Palamede udisti nulla?

FEDRO

No, per Giove, anche di quei di Nestore io udii nulla, se non se forse mi voglia tu fare un Nestore di Gorgia, ed un Ulisse di Trasimaco e di Teodoro.

SOCRATE

Forse sì. Ma lasciamo costoro, e dimmi, Ne' tribunali che cosa fanno gli avversari? forse non contraddicono essi veramente gli uni agli altri? oppure che diremo?

FEDRO

Questo appunto.

SOCRATE

Forse circa quello che è giusto ed ingiusto?

FEDRO

Sì.

SOCRATE

E non dunque quegli che fa questo con arte, farà pure che la stessa cosa agli stessi uomini or paia giusta ed ora ingiusta, quando egli voglia?

FEDRO

Certamente.

SOCRATE

E parimente nelle concioni che si fanno al popolo, farà che le stesse cose alla città or paiano buone, ed or anche tutto l'opposto.

FEDRO

Così è.

SOCRATE

Or non sappiam noi che il Palamede di Elea[1] tale arte ha egli di parlare, che le stesse cose ai suoi uditori fa parere simili e dissimili, una e molte, starsi in riposo ed essere in moto?

FEDRO

Sì, certamente.

SOCRATE

Non solamente dunque ne' tribunali e nelle concioni che si fanno al popolo ha luogo il contraddire, ma, come appare, in tutto quello di cui si discorre; e se pur arte è il contraddire, essa sarà quest'una, per cui uno è in grado sì di assomigliare ogni cosa ad ogni altra, solamente però le possibili alle possibili, sì di mettere in luce quand'altri assomigli le medesime e tenti pur di nasconderlo.

FEDRO

Di grazia, che intendi tu con questo?

SOCRATE

Io credo che si farà ciò manifesto, investigandolo in questo modo. L'ingannarsi succede egli maggiormente in quelle cose che differiscono di molto, oppure in quelle che differiscono di poco?

FEDRO

In quelle che differiscono di poco. 262

(1) Cioè Zenone.

SOCRATE

Certo nel passare da una cosa all'altra, si scorgerà meno che tu sii venuto alla contraria, se il farai a piccoli e non a grandi passi.

FEDRO

E come no?

SOCRATE

Quegli dunque che vorrà ingannare un altro e non essere egli ingannato, bisogna che egli conosca esattamente la somiglianza e dissomiglianza delle cose.

FEDRO

È necessario fuor di dubbio.

SOCRATE

Or ignorando la verità di quello che ciascuna cosa è, sarà forse alcuno in grado di discernere la grande e piccola somiglianza che ha quella che esso ignora colle altre?

FEDRO

Egli è impossibile.

SOCRATE

In quelli dunque, che delle cose si formano un'opinione diversa da quello che sono e che s'ingannano, egli è chiaro che si è per via di certe somiglianze, che ne' medesimi questo falso giudizio s'insinua.

FEDRO

Succede, certo, così.

SOCRATE

Or avviene egli forse, che a poco a poco per

via di somiglianze con arte possa distorre ciascuna volta gli animi degli altri da ciò che è, e condurli al contrario (1), o possa evitare d'esservi condotto egli stesso, colui che non conosca ciò che è ciascuna cosa?

FEDRO

O no giammai sicuramente.

SOCRATE

Quegli dunque che non conosce la verità delle cose, ma solamente avrà fatto caccia di opinioni, metterà in campo un'arte ben ridicola e indegna di tal nome, come appare.

FEDRO

Ei sembra.

SOCRATE

Vuoi dunque nel discorso di Lisia che tu porti ed in quelli che noi abbiam detto, vedere tu qualche cosa che secondo o non secondo l'arte noi affermiamo che sia?

FEDRO

Sì, volentierissimamente; giacchè senza avere idonei esemplari, il nostro discorso per ora si riduce presso che a nude parole.

SOCRATE

Due discorsi veramente, come ognun vede, per via di una certa fortuna furono detti, i quali offrono un esemplare per dimostrare, che chi

(1) Qui pel *contrario* s'intenda poi *quello che non è*.

conosce quello che è vero, scherzando può ne' discorsi indurre in errore i suoi uditori. Quantunque di questo, o Fedro, io attribuisca la causa agli Dei di questo luogo, e forse anche può essere che le ministre delle muse, che sopra del nostro capo cantano, per via di una certa inspirazione ci abbiano fatto questo dono; giacchè io per me non posseggo sicuramente verun'arte di fare discorsi.

FEDRO

Sia pur come dici, purchè mi spieghi solo quel che ne pensi.

SOCRATE

Via dunque leggimi il principio del discorso di Lisia.

FEDRO

« Quanto alle mie faccende tu certamente le
» conosci, e come io creda essere a noi di van-
» taggio, se questo succedesse, l'udisti; tuttavia
» per questo (cioè perchè io non sia tuo amante),
» spero che non meno otterrò quello di cui
» ti prego; poichè gli amanti de' benefizi che
» fanno si pentono quando . . . . . »

SOCRATE

Basta, basta. Noi dunque dobbiamo dire in che cosa qui pecchi Lisia, e quello che non secondo l'arte da lui si sia fatto; non è vero?

FEDRO

Sì.

SOCRATE

Or non è forse questo chiaro ad ognuno, che 263 in alcune di tali cose noi siamo tra noi intieramente d'accordo, ed in talune poi del tutto discordi?

FEDRO

Mi par di comprendere quello che tu dici, ma dimmelo più chiaro ancora.

SOCRATE

Quando uno nomina le parole ferro od argento, non forse intendiamo noi tutti la stessa cosa?

FEDRO

Sì, affatto la stessa.

SOCRATE

Ma e che poi quando nomina le parole giusto o buono? non forse chi a questa chi a quell'altra cosa si volge, e gli uni dagli altri discordiamo e non siamo nemmeno concordi con noi medesimi?

FEDRO

Pur troppo.

SOCRATE

In alcune delle cose adunque tra noi a vicenda noi concordiamo, ed in altre no.

FEDRO

Così è.

SOCRATE

Or in quali mai di queste noi più facilmente possiamo essere ingannati, ed in quali l'arte del dire può maggiormente?

FEDRO

Egli è chiaro che si è in quelle, in cui vaga la nostra mente.

SOCRATE

Queste dunque egli è mestieri che con metodo sappia distinguere chi vorrà conseguire l'arte del dire, e che nel suo animo percepisca una certa nota caratteristica d'amendue queste specie di cose, sì di quelle in cui necessariamente erra incerta la moltitudine, sì di quelle in cui no.

FEDRO

Certo che la cognizione di una bella specie, o Socrate, verrebbe a conseguire chi questa sì fatta nota percepisse.

SOCRATE

Quindi in ciascuna delle cose, in cui gli avverrà di trovarsi, bisogna, credo, che non falli, ma che acutamente conosca a quale di queste due specie appartenga quello di cui egli è per ragionare.

FEDRO

Certamente.

SOCRATE

E che dunque dell'Amore? direm noi che sia della specie delle cose, in cui tutti siamo d'accordo, oppur di quella delle cose in cui non tutti concordano?

FEDRO

Di quella fuor di dubbio, in cui non tutti concordano; o credi tu forse che del medesimo

si concederebbe a te di dire quelle cose che pur or dicevi, cioè che sia esso di nocumento sì all'amato come all'amante, e di nuovo che loro sia il più grande de' beni?

SOCRATE

Parli ottimamente, ma dimmi anche questo (giacchè io per essere stato preso da entusiasmo non me ne ricordo troppo), se in principio del discorso io abbia definito l'amore.

FEDRO

Sì, per Giove, ed è mirabile con che precisione.

SOCRATE

Oh di quanto, per riguardo ai discorsi, secondo quel che tu dici, le ninfe dell'Acheloo e Pane figliuolo di Mercurio sono più periti di Lisia figliuolo di Cefalo(1)! O forse male io m'appongo, ed anche Lisia in principio del suo discorso sull'amore, fra tutte le cose che sono ci costrinse di prenderlo per una cosa determinata, quale egli voleva, e secondo questa poi ordinò e condusse alla fine tutto il seguente ragionamento? vuoi tu che di nuovo leggiamo il principio del medesimo?

FEDRO

Sì, se ti pare, ma però quello che tu cerchi, non c'è.

(1) All'inspirazione delle ninfe e di Pane, come a Dei del luogo in cui si trovava allora Socrate con Fedro, e non all'abilità sua, attribuisce egli il pregio de' suoi discorsi, come appunto diceva già sopra alla pag. 85.

SOCRATE

Leggi, affinchè io possa udire lo stesso discorso.

FEDRO

« Quanto alle mie faccende certamente tu le
» conosci, e come io creda essere a noi di van-
264 » taggio, se questo succedesse, l'udisti; tuttavia
» per questo (cioè perchè io non sia tuo amante),
» spero che non meno otterrò quello di cui ti
» prego; poichè gli amanti de' benefizi che fanno,
» si pentono quando il loro desiderio amoroso
» è cessato. »

SOCRATE

Non forse pare Lisia essere ben lontano dal fare quello che noi cerchiamo, mentre che egli non dal principio ma sì dal fine a ritroso e a riverso prende, per così dire, a far nuotare[1] il discorso, e comincia da quello che l'amante quando è già in sul finir di parlare direbbe all'amato? o dissi forse io nulla, o Fedro, mia dolce vita?

FEDRO

Certo, o Socrate, questo si è veramente il fine di quello, su cui egli fa il suo discorso.

(1) Questa metafora parrà forse troppo ardita in italiano, ed in vece di *nuotare*, avrei dovuto contentarmi di *navigare*, giacchè *navigare il discorso* si trova pure in autori italiani. Io però credei di tradurre il verbo διανεῖν nel suo significato di *nuotare* e non di surrogarlo per via di *navigare*; e ciò per via dell' ἐξ ὑπτίας, *a riverso*, poichè non saprei se qualche cosa possa navigare a riverso, anzi credo, che se una nave od altro *naviglii a riverso* vada al fondo, mentre che *nuotare a riverso* si può dire, poichè ciò fa l'uomo stesso, quantunque per temperare tale locuzione io abbia poi aggiunto alla versione *per così dire*.

SOCRATE

E che poi di tutto il resto? non ti pare egli che quello che in esso si dice sia gettato alla rinfusa? od apparisce forse che quello che in secondo luogo vien detto per via di qualche necessità debba in secondo luogo essere posto? oppure che in suo luogo debba essere collocata alcun'altra di quelle cose che si sono in esso dette? A me certo, come quegli che so nulla, pare che con molta franchezza lo scrittore abbia detto quello che gli venne in bocca; tu dal tuo canto sapresti forse additare qualche necessità circa lo scrivere discorsi, per cui egli queste cose così di seguito le une dopo le altre abbia posto?

FEDRO

Tu sei buono, se credi che io sia atto a discernere così accuratamente i lavori di Lisia.

SOCRATE

Ma almen questo, credo, l'affermerai anche tu, che ogni discorso dee essere costrutto, come un animale, in guisa che abbia un certo corpo di se medesimo, così che non sia nè senza capo, nè senza piedi, ma che abbia il mezzo e le estremità sue a vicenda tra loro ed al tutto, poichè sono scritte, convenientemente conformate.

FEDRO

E come no di fatti?

SOCRATE

Esamina dunque il discorso del tuo amico, se così od altrimenti esso stia, e troverai che in

nulla ei differisce dall'iscrizione, che alcuni dicono essere stata fatta per Mida della Frigia.

FEDRO

Quale è questa iscrizione, e che cosa si trova mai in essa di singolare?

SOCRATE

Eccola, essa è nel seguente modo:

> Vergin di bronzo sto all'avel di Mida,
> Fin che acqua scorra ed albero verdeggi,
> Io qui restando sul compianto marmo,
> Dirò a chi passa, qui è sepolto Mida.

Che punto non differisca se un di questi versi venga letto il primo o l'ultimo, lo scorgi tu sicuramente, come credo.

FEDRO

Tu metti il nostro discorso in canzone, o Socrate.

SOCRATE

Lasciamolo dunque, affinchè tu non te la prenda a male (quantunque a me paia che molti esempi esso contenga, ai quali ragguardando potrebbe uno trarne questo vantaggio di non accingersi punto ad imitarli), ma veniamo agli 265 altri due, giacchè vi era qualche cosa in essi, che da coloro, come io penso, che circa i discorsi hanno voglia di esaminare, si conviene vedere.

FEDRO

E quale è questa cosa che vuoi tu dire?

SOCRATE

Contrarii, se non erro, essi erano; stante che affermavano, l'uno che si dee fare favore all'amante, l'altro a chi non è amante.

FEDRO

Sì, questo affermavano e ben da prodi.

SOCRATE

Io mi credeva che tu dicessi il vero, che ciò avessero anzi fatto da furibondi; e questa è appunto quella voce che io cercava; poichè noi abbiam detto che l'amore si è un certo furore; non è vero?

FEDRO

Sì.

SOCRATE

Di furore poi v'hanno due specie, l'una prodotta da umane malattie, e l'altra da un trasporto divino fuor del nostro stato ordinario.

FEDRO

Così affatto.

SOCRATE

Nel distinguere per quattro degli Dei quattro parti del furore divino, dopo avere posto per Apollo l'inspirazione profetica, per Bacco quella de' misteri, per le Muse quella poetica, la quarta poi per Venere e per l'Amore noi abbiam detto essere il furore erotico, e la medesima pur di tutte le inspirazioni essere la migliore, ed io non so in qual modo nel dipingere lo stato di amore, forse in alcuna delle cose abbiamo colto

il vero, e forse in altre ci siamo anche altrove lasciati trasportare, e insieme mescolandole, un discorso non affatto fuor del credibile modestamente e piamente scherzando abbiamo composto, cioè un inno mitico al mio e tuo signore, o Fedro, vale a dire all'Amore, protettore di tutti i bei parti(1).

FEDRO

E cosa non affatto ingioconda mi fu l'averlo udito.

SOCRATE

Di qui dunque or quello facciamoci a vedere, come sia avvenuto al nostro discorso d'essere passato dal biasimare al lodare.

FEDRO

In che modo ciò intendi?

SOCRATE

In tutto il resto ei mi pare che per divertimento si sia veramente scherzato; nondimeno per riguardo ad alcuna di queste cose così state dette alla ventura, non sarebbe discaro, se di due specie di metodi potesse uno afferrare con arte il valore.

(1) Siccome per παῖδες non intende Platone solamente i fanciulli od i figliuoli naturali, ma anche le produzioni dell'ingegno, i discorsi parlati o scritti, come abbiam già veduto sopra nella nota alla pag. 144; così qui καλῶν παίδων ἔφορον non tradussi solamente per *protettore de' bei fanciulli* o *figliuoli*, ma sì bene per *protettore di tutti i bei parti*, affinchè l'idea dell'autore possa anche ravvisarsi nella versione.

FEDRO

E di quali? di grazia.

SOCRATE

Ad una idea sola ragguardando, alla medesima riferire quello che in più parti è disperso, affinchè col definire ciascuna cosa intorno a cui ciascuna volta uno vuole instruire, la renda chiara, come ora appunto circa dell'amore, o bene o male, da noi coll'averlo definito si è detto quel ch'esso è, e così per via di questo venne fatto al discorso di dire cose almeno chiare e con se stesse d'accordo.

FEDRO

E quale è poi l'altra specie di metodo che vuoi tu dire, o Socrate?

SOCRATE

Il poter di nuovo dividere la stessa idea in ispecie, secondo che essa naturalmente si smembra, e non farsi a romperne parte alcuna, a guisa di un cattivo cuoco: ma come poco fa i due discorsi in comune in una sola specie abbracciarono l'alienazione della mente, pur in quel modo che di un corpo solo noi abbiamo naturalmente membri doppi e dello stesso nome, sinistri gli uni e dritti gli altri chiamati, così anche i nostri due discorsi riputando lo stato della mente fuor di se stessa essere di sua natura in noi una specie sola, l'uno di nuovo la parte sinistra dividendo, non cessò dal dividerla, prima che dopo avere nelle divisioni della me- 266

desima trovato un certo amore denominato sinistro, giustamente l'avesse biasimato; dove che l'altro dopo averci condotti alla parte dritta del furore, poichè ebbe parimente trovato un certo amore chiamato pure dritto, come essa, e divino, e dopo avercelo messo innanzi agli occhi, come causa de' nostri massimi beni l'ha egli lodato.

FEDRO

Verissimo è quel che tu dici.

SOCRATE

Di queste partizioni e di queste collezioni adunque io per me sono amante, o Fedro, per essere sì buon dicitore come buon pensatore; e se qualcun altro io reputo che sia potente ad afferrare colla sua vista in un'idea sola e nelle molte loro specie, come siano naturalmente le cose,

Di costui qual di nume io l'orme calco[1].

Coloro pertanto che sono potenti in ciò fare, già infino ad ora, se rettamente o no, il sa Iddio, io chiamo dialettici; e così dal tuo canto or pure tu dimmi, com'è che bisogna chiamare quelli che sono stati da te e da Lisia ad imparare. Forse questa si è quell'arte de' discorsi, alla quale attendendo Trasimaco e gli altri, sapienti sono essi divenuti nel favellare,

(1) Omero, Odissea v, 293; vii, 38.

e sapienti pure in ciò fanno gli altri, purchè voglianli regalare, come re[1]?

FEDRO

Gente regia per vero ei sono cotestoro, ma ignari delle cose che tu domandi; non pertanto in denominare dialettica questa specie dell'arte del dire, ei mi sembra che rettamente tu la denomini; quantunque poi dall'altro canto mi paia che la specie che spetta alla retorica ci sfugga ancora.

SOCRATE

Che di' tu? qualche cosa di bello certo essa dee essere[2], se quantunque mancante di queste cognizioni dialettiche, nondimeno ha d'uopo d'arte per essere appresa. Ad ogni modo nè io nè tu la dobbiamo disprezzare, ma dobbiamo noi dire, che cosa sia la specie dell'arte del dire chiamata retorica, che ancor ci rimane.

FEDRO

Le cose, o Socrate, che si trovano ne' libri che si sono scritti circa quest'arte del far discorsi sono fuor di dubbio assai molte.

SOCRATE

In buon punto me le richiamasti tu a memoria. La prima di tutte, credo, è l'esordio come abbiasi in principio a cominciare il di-

(1) S'avverta qui come Platone morda i retori sofisti per via dell'esorbitanza della mercede che esigevano dai loro discepoli.
(2) Si badi che queste parole sono dette ironicamente.

scorso. Non sono queste, non è vero? le speciose sottigliezze della retorica che tu vuoi dire?

FEDRO

Sì.

SOCRATE

In secondo luogo poi v'ha una certa narrazione e dopo essa i testimoni, in terzo luogo le prove, ed in quarto i verisimili, e di una confermazione e sopracconfermazione credo che parli il più eccellente artefice de' discorsi, l'uomo di Bisanzio.

FEDRO

267 Vuoi forse tu dire il valente Teodoro(1)?

SOCRATE

Sì per appunto. Egli insegna pure come nell'accusare e nel difendere si debba fare una confutazione e sopracconfutazione(2). Ed il bellissimo

(1) Teodoro Bisantino è diverso da Teodoro di Cirene, il quale era matematico, astronomo, dialettico e musico, come vedremo nel Teeteto, mentre che questo di Bisanzio era oratore, del quale fa menzione Aristotele nella Retorica III, 13, e Cicerone nell'Oratore, 12. Si badi qui che l'epiteto di *valente*, che gli dà Platone, si dee poi prendere in senso ironico; giacchè ironiche sono tutte le lodi ch'egli attribuisce ai retori sofisti qui nominati.

(2) Queste molte divisioni de' retori sofisti qui derise da Platone, vengono poi anche riprovate da Aristotele nella sua Retor. lib. III, cap. 13, dove così dice: « si fatte cose se uno » le dividerà, come Teodoro, altro verrebbe ad essere la nar- » razione, altro la antinarrazione e la sopranarrazione, come » anche altro la confutazione ed altro la sopracconfutazione; » bisogna porre nomi coll'indicare una qualche specie e qualche » differenza, che se no, si viene a cadere in nomi vani ed in

Eveno di Paros[1] non lo produciamo noi innanzi, il quale immaginò il primo una seconda enunciazione e le soprallaudazioni? ed anzi di-

» frivolezze, come fa Licinnio nella sua arte, nominando l'as-
» salto impetuoso, il lungi divagare ed i rami. » Che cosa poi siano i così qui nominati παρέπαινοι e παράψογοι niuno ce lo spiega, ma dal contesto credo che ognuno il possa facilmente comprendere. Io li tradussi *soprallaudazioni* e *soprabbiasimi*, intendendo artifizi di dire ancora di nuovo lodi e biasimi, quando pare già essersi lodato e biasimato abbastanza. In sostanza Platone vuol qui dire che Eveno aveva ancor trovato qualche cosa per aggiugnere ai precetti dati dai retori d'allora circa il lodare e biasimare le cose. Fra quelli poi che scrissero precetti circa le lodi e le vituperazioni delle cose, si dee poi anche annoverare Gorgia come ci attesta Cicerone nel Bruto cap. 12 sull'autorità d'Aristotele, dove così dice: « nam antea (ante Coracem
» et Tisiam) neminem (ait Aristoteles) solitum via nec arte,
» sed accurate tamen et de scripto plerosque dicere: scriptas-
» que fuisse et paratas a Protagora rerum illustrium disputa-
» tiones, quae nunc communes appellantur loci. Quod idem fe-
» cisse Gorgiam, quum singularum rerum *laudes vituperationes-*
» *que* conscripsisset: quod iudicaret hoc oratoris esse maxime
» proprium, rem augere posse laudando, vituperandoque rursus
» affligere. »

(1) Eveno di Paros era pure oratore, il quale, come sappiamo dall'Apologia (pag. 20), insegnava la virtù politica ed umana, quantunque sì dal Fedone (pag. 61. C.), dove Socrate dice a Cebete di significargli che nell'avere egli messo in verso le favole di Esopo, non aveva ciò fatto con intenzione di gareggiare con lui e di essere suo emulo, come anche qui nel Fedro, dove si dice che aveva messo in versi biasimi che uno accessoriamente potrebbe fare, chiaramente si vede che egli era anche poeta. Non pertanto, siccome qui le parole *certo egli è un gran sapiente* si debbono prendere ironicamente; così pure pare, che ivi nel Fedone quando Socrate gli fa significare ch'egli aveva messo in versi le favole di Esopo non per voler con lui gareggiare nè essere suo emulo, questo si debba intendere ironicamente, e che forse volesse con ciò indicare che Eveno era un cattivo poeta.

cono alcuni che in aiuto della memoria abbia anche messo in verso i luoghi oratorii da lui chiamati soprabbiasimi; certo egli è un gran sapiente. E Tisia[1] poi e Gorgia li lascieremo noi dormire, i quali videro che a preferenza delle cose vere si debbono apprezzare le verisimili, e per forza del loro dire fanno che le cose piccole paiano grandi e le grandi piccole, e che le nuove in modo antico e le antiche in modo nuovo paiano dette, e trovarono il modo di parlare brevemente e con una prolissità infinita su d'ogni cosa? Questo da me udendo una volta Prodico si mise a ridere, ed affermava d'avere egli solo trovato quello che si conviene all'arte del comporre discorsi, cioè richiedersi ch'essi non siano nè lunghi nè brevi, ma discreti.

FEDRO

Sapientissimamente, o Prodico[2]!

SOCRATE

E d'Ippia[3] poi non facciam noi menzione?

(1) Di Tisia ed anche di Corace suo maestro, retori siciliani, fa menzione Cicerone nel Bruto 12, e nel lib. I *de Oratore* I, 20. Quintiliano, *Instit. Orat.* II, 17 ecc. Per riguardo poi al celebre Gorgia, ne parleremo nel dialogo intitolato dal suo nome, la cui versione daremo nel seguente volume.

(2) Prodico di Ceo celeberrimo grammatico e critico, poneva un sommo studio nel distinguere i nomi che paiono sinonimi, come vedremo nel dialogo seguente del Protagora.

(3) Circa Ippia di Elea, oltre quel che vedremo nel Protagora, una sufficiente notizia di lui ci somministreranno pur i due dialoghi intitolati dal suo nome.

poichè credo che con Prodico sia pur d'accordo questo forestiero di Elea.

FEDRO

E perchè no?

SOCRATE

E che ancora direm noi degli artifizi di Polo[1], che paiono veramente opera delle muse, sì nella esposizione de' concetti, come cioè egli abbia trovato il modo di dire doppiamente una stessa cosa, e parlare per via di sentenze ed immagini, sì nella scelta e collocazione de' vocaboli, che gli lasciò in dono Licinnio, per fare che bella riesca l'elocuzione?

FEDRO

Ma sì fatti artifizi non appartengono essi forse veramente a Protagora[2]?

SOCRATE

Sì quel parlare con una certa giustezza e proprietà di vocaboli, o fanciullo, ed altre molte e belle cose ancora. Nondimeno quanto ai discorsi che si trascinano per eccitare la commiserazione ed il pianto verso la povertà e la vecchiezza, a me pare che sia stato superato dalla

(1) Quali fossero gli artifizi di Polo veggasi al fine del volume la nota a questo luogo, ma di qual indole poi egli fosse si vedrà maggiormente nel Gorgia.

(2) Protagora poi che facesse anche veramente uno studio della scelta delle parole si vede nell'originale greco del seguente dialogo da lui intitolato, nel mito di Prometeo e di Epimeteo che Platone imitando il suo stile gli fa narrare.

forza del Calcedonese[1]. Uom terribile nello stesso tempo era pure questi in muovere molti all'ira, e dopo averli mossi in saperli di nuovo calmare con incantesimi, come egli diceva; e nel proporre le accuse parimente e nello sciorle, in qualunque modo che sia, era egli potentissimo. Quanto poi al fine dell'orazione, sembra che di comune consentimento la stessa cosa sia parsa a tutti, cui gli uni ricapitolazione, gli altri danno altro nome.

FEDRO

Tu vuoi dire sulla fine richiamare in succinto alla memoria degli uditori ciascuna cosa che si è detta.

SOCRATE

Sì, gli artifizi del comporre discorsi, ch'io voglio dire, sono questi, e qualcun altro se tu mi hai a suggerire.

FEDRO

Ne ho sì bene de' piccoli, ma non valgono il pregio che se ne parli.

SOCRATE

268 Lasciamo dunque i piccoli, ma vediamo bene al chiaro or questi, qual forza d'arte essi abbiano, e quando.

(1) Nel Calcedonese s'intende qui Trasimaco, nominato già sopra; da questo luogo pare ch'ei si occupasse più nel commuovere che nel dilettare, ed appunto da Aristotele (Retor. III, 1) sappiamo che egli scrisse anche un libro intitolato Ἔλεοι, cioè *le commiserazioni*. Dell'asprezza ed inurbanità di quest'uomo possiamo farci un'idea dai libri della Repubblica di Platone.

FEDRO

Essi hanno una forza potentissima, o Socrate, per lo meno nelle adunanze della moltitudine.

SOCRATE

Sì essi l'hanno; ma, caro mio, osserva tu pure se mai anche a te la loro tela paia, come a me, d'un'orditura ben rada.

FEDRO

Dimostramelo solamente.

SOCRATE

Dimmi dunque, se alcuno andando dal tuo amico Erissimaco o dal suo padre Acumeno, gli dicesse, Io so certe cose amministrare al corpo, che a piacimento mio fo che esso si senta caldo o freddo, e quando mi pare il fo vomitare, e se mi piace il contrario, il fo evacuare per di sotto, e molte altre cose simili; e sapendo questo credo di essere medico, e medico pur fare un altro, a cui la scienza di queste cose io insegni; che mai credi tu che in udirlo essi direbbero?

FEDRO

Che mai altro, se non se gli domanderebbero, se egli sa inoltre a chi ciascuna di queste cose si debba fare, e quando, e sino a qual grado.

SOCRATE

Che se dunque ei rispondesse, No questo io non so in verun modo, ma credo che colui che da me avrà queste cose imparato, sia egli in grado di fare quello che tu domandi?

FEDRO

Direbbero, credo, che tale uomo è pazzo, se per avere alcuna volta in un libricciuolo udito altri a leggere, od avere egli stesso a caso in quello trovato qualche cosa de' medicamenti, si creda essere diventato medico, senza che punto ei s'intenda dell'arte.

SOCRATE

E che di nuovo? se andando alcuno da Sofocle e da Euripide loro dicesse che sa fare sopra di una cosa piccola parlate assai lunghe, e del tutto brevi su di una cosa grande, e quando vuole che le sa fare in modo che eccitino la compassione, e di nuovo anche il contrario, che mettano paura e sieno minacciose, e che sa ogni altra cosa simile, e nell'insegnare questo ei si credesse insegnare la poesia tragica?

FEDRO

Anche costoro, o Socrate, io penso, si riderebbero, se alcuno credesse che la tragedia non fosse altro, che un accozzamento di queste varie sorta di parlate, senza che collegate insieme convengano tra di loro ed al tutto.

SOCRATE

Pur nondimeno, credo, non da villani gli direbbero contumelie, ma in quel modo che un musico, incontrandosi con uno che si pensasse essere intelligente dell'armonia, perchè sa per avventura aggiustare una corda in modo che dia un acutissimo e gravissimo suono, non dura-

mente ei gli direbbe, O pover uomo, tu deliri, ma più dolcemente, per essere egli musico, così gli parlerebbe, O carissimo, egli è sì ben mestieri, che sappia anche questo quegli che vuol diventare armonico, tuttavia ciò non impedisce, che punto non s'intenda d'armonia quegli che nel tuo stato si trova; poichè tu possiedi le cognizioni che hanno a precedere necessariamente l'armonia, ma non quelle dell'armonia stessa.

FEDRO

Meglio non gli potrebbe dire.

SOCRATE

Così anche Sofocle direbbe a tal che si vanti, 269 tu sai le cose che debbono precedere la tragedia, ma non le tragiche, e così pure Acumeno, tu sai le cose che hanno a precedere la medicina, ma non le mediche.

FEDRO

Certissimamente.

SOCRATE

E che poi il mellifluo Adrasto[1] e Pericle

(1) Dopo la menzione fatta dei due più celebri medici, Erissimaco ed Acumeno, e dopo quella dei due più celebri tragici, Sofocle ed Euripide, volendo nominare qui Platone i due più celebri oratori, l'Adrasto qui nominato e che viene paragonato con Pericle, non può essere quello che nelle tragedie greche si rappresenta come supplichevole a Teseo, quantunque a questo abbia anche Tirteo (Frag. eleg. III, v. 8) dato l'epiteto di mellifluo, ma come sopra (pag. 146) sotto il nome di Nestore intendeva Gorgia, e sotto quello di Ulisse intendeva Trasimaco e

pensiamo noi che direbbero? se udissero di questi begli artifizi, cioè della brevità nel dire, del parlare per via d'immagini e di tutte quante le altre cose, che dopo avere enumerate, abbiam detto doversi osservare bene al chiaro, forsechè duramente, come io e tu, per isgarbatezza qualche parola che senta del rozzo direbbero essi a coloro, che questi artifizi hanno scritto e che gl'insegnano come arte retorica? oppure come quelli che di noi sono più sapienti ci sgriderebbero col dirci, O Fedro e Socrate, non bisogna ciò prendere a male, ma perdonare, se alcuni per non essere periti della dialettica non sono in grado di definire l'oratoria che cosa sia, e trovandosi in tale stato, se avendo solamente le cognizioni che precedono quest'arte, si credettero di aver essi trovato quest'arte medesima, e nello insegnare poi tali cognizioni agli altri, credono di avere a questi perfettamente insegnato l'arte oratoria; ma fare uso di ciascuno di questi artifizi in modo che persuadano e comporre per via di essi un tutto, questo, come cosa da nulla, pensano che da se stessi i loro discepoli si debbano ne' loro discorsi proccurare.

Teodoro, così qui pure sotto il nome di Adrasto egli intende qualche altro personaggio, e verisimilmente, secondo l'Ast, questi può essere Antifonte Rannusio, maestro di Tucidide, la cui voce si diceva essere dolce come il miele, e col nome di Nestore venne pure onorato. Veggasi il Van Spaan, *Dissert. historica de Antiphonte oratore attico*, ecc.

FEDRO

Certamente ei può essere, o Socrate, che qualche cosa di tale sia quello che come arte retorica ne' loro insegnamenti e ne' loro scritti prescrivono questi personaggi, e vero mi pare essere quello che hai detto; ma come dunque e d'onde potrebbe uno acquistarsi l'arte di vero e persuadente oratore?

SOCRATE

Il diventare potente, o Fedro, in guisa che perfetto atleta uno sia, egli è consentaneo e forse anche necessario, che ciò succeda come in tutte le altre cose; cioè se tu avrai dalla natura una buona disposizione per l'eloquenza, tu diventerai un oratore celebre, quando tu vi aggiunga ancora la scienza e l'esercizio; ma se di qualcheduna di queste cose verrai tu a mancare, per questo sarai tu imperfetto. Intanto per riguardo a quello che nell'oratore si dee riputare per arte, la via per giugnervi, a mio giudizio, non pare che sia quella, per cui vanno Lisia[1] e Trasimaco.

(1) I codici qui tutti, come anche il Bekker, ci danno *Lisia;* ma per la ragione che Lisia, come afferma Aristotele presso Cicerone nel Bruto cap. 12: « primo profiteri solitum artem » esse dicendi, deinde quod Theodorus esset in arte subtilior, » in orationibus autem ieiunior, orationibus eum scribere aliis » coepisse, artem removisse »; per questo il Ficino, lo Stefano e l'Heindorf sostituirono il nome di Gorgia in luogo di quello di Lisia, giacchè Gorgia essere pure stato uno che avesse scritto precetti sull'arte del dire, oltre la testimonianza che ce ne fa

FEDRO

E per qual altra mai dunque?

SOCRATE

Per riguardo all'oratoria, o caro, Pericle pare che sia stato indubitabilmente il più perfetto.

FEDRO

E perchè? di grazia.

SOCRATE

Tutte quante le grandi arti abbisognano che uno lungamente mediti sulla natura e fino alle stelle si levi(1), giacchè da questo pare che

Aristotele presso di Cicerone ivi pure nel Bruto al cap. 12, abbiam anche veduto sopra alla pag. 146 appunto tra i maestri dell'arte del dire da Platone essere stato già annoverato insieme con Trasimaco e Teodoro, come anche alla pag. 164 commendato con Tisia per aver trovato con questo che a preferenza del vero si doveva apprezzare il verisimile, e perchè sapeva col dire far parere le cose grandi piccole, e le piccole grandi, ecc. ecc. Lo Schaefer poi *Ad Sophoc. Oedip. Col.* v. 1350, seguito pur dall'Ast, dallo Schleiermacher e dallo Stallbaum, in vece di Lisia credette doversi leggere Tisia, il qual nome a lui pare che malamente sia stato cangiato dai copisti in quello di Lisia. Non pertanto questa ragione a me non pare da tanto che si debba per essa lasciare la lezione *Lisia* ed abbracciare quella di *Tisia;* poichè Lisia oltre all'essere oratore essendo pure retore, e d'altra parte l'ammirazione che Fedro aveva per Lisia essendo somma, non è maraviglia che egli da molto più che gli altri maestri del dire il riputasse, e che Socrate a preferenza degli altri pure gliene parlasse, come appunto di lui, come maestro del dire, veggiamo avere parlato in più luoghi di questo dialogo, per non dire alla pag. 136, esplicitamente poi alla pag. 160 e 181, e per ciò ci parve di dovere ritenere la lezione *Lisia* a preferenza di quella di *Tisia.*

(1) Queste parole, ironicamente da Socrate qui riferite, sono le stesse, di cui si serviva il volgo di Atene per rimproverare

provenga quella sublimità del pensare e quella maestria per ogni parte perfetta dello eseguire; 270

i filosofi anteriori a Socrate, come dati a speculazioni fisiche ed astronomiche, i quali studi ignorando il volgo li disprezzava e se ne beffava. Sì fatto rimprovero quantunque paia non potesse farsi a Socrate, il quale degli studi di virtù morale si occupava e d'istruire nella medesima la gioventù di Atene, tuttavia siccome egli fu il primo, come dice Cicerone, nelle Tusculane lib. v, cap. 4, che « *philosophiam devocavit e coelo et* » *in urbibus collocavit, et in domos etiam introduxit et coëgit de* » *vita et moribus, rebusque bonis et malis quaerere;* » così il volgo, che di filosofia poco si cura e nulla s'intende, questo benefizio e sviluppo fatto da Socrate della filosofia ignorando, non è meraviglia che pur insieme cogli altri il confondesse ancora, mentre che cogli altri il confuse pure Aristofane nella commedia delle Nubi, e per conseguenza che i rimproveri fatti a questi, Socrate potesse prendere come anche fatti a se stesso. E per ciò qui con Fedro, il quale allo studio de' retori era sommamente dato, e pochissimo di quelli de' filosofi s'intendeva, non altrimenti come se un uomo del volgo egli fosse, Socrate ironicamente facendosegli a ragionare, gli tiene, se non con le stesse parole, quanto al senso certamente, il seguente ragionamento: Noi, sì, noi filosofi, o Fedro, che il mondo crede occupati in vane ciance sulle cose della natura, e ch'andiamo fantasticando e speculando sin quello che è sopra le nubi, con questi nostri vani ragionamenti intanto e con queste nostre speculazioni sulla natura siamo quelli che diamo incremento a tutte le arti grandi ed anche all'oratoria, come prova ne fa il più grande oratore che mai sia stato in Atene, Pericle. Il quale se a tanta perfezione giunse dell'arte, non è per essere egli stato discepolo di retore alcuno, ma per essere stato discepolo di Anassagora; giacchè in quel modo che Anassagora nello speculare la natura, era giunto a conoscere esservi una mente che tutte le cose terrestri e celesti metteva in ordine e le dirigeva, in somma era giunto a conoscere altro essere la natura di quel che è materia, altro quella di quel che ragiona; così Pericle, dopo avere da lui imparato non materia, ma spirito essere la natura dell'anima, a cui si dirigono i discorsi, datosi pur egli stesso a speculare ancora ulteriormente la natura dell'anima,

la qual cosa Pericle, oltre all'avere una buona disposizione della natura, si è procacciato; poichè, credo, essendosi abbattuto in Anassagora, che pur tale egli era, riempiutosi di sublimi meditazioni, e giunto a conoscere la natura di quello che è mente e di quello che non ha virtù veruna

ed essendo venuto a conoscere di diversa specie essere questa, nel medesimo tempo venne pure a conoscere diversi dover essere i generi de' discorsi che si debbono offrire alla medesima, cioè ad un'anima semplice discorsi pur semplici, ad un'anima varia discorsi pur varii e che contengano ogni specie di armonia, per poter parlare ad essa in modo da poterla persuadere. Questo è il vantaggio che per l'oratoria Socrate vuol qui indicare aver Pericle ricevuto da Anassagora; e non solo quello che accenna Cicerone nel Bruto cap. 11 dove dice: « Pericles Xanthippi filius, primus adhibuit doctrinam: quae quamquam tum nulla erat dicendi, tamen ab Anaxagora physico eruditus exercitationem mentis a reconditis abstrusisque rebus ad causas forenses popularesque facile traduxerat; » giacchè ognun vede che gli studi fisici ed astronomici non possono essere di gran vantaggio per le cause giuridiche e popolari, in cui si tratta di quello che è giusto ed ingiusto, di quello che è utile e di quello che nuoce. Meglio però colse poi il pensiero di Socrate nell'Oratore cap. 4, così parlando: « siquidem etiam in Phaedro Platonis, hoc Periclem praestitisse ceteris dicit oratoribus Socrates, quod is Anaxagorae physici fuerit auditor: a quo censet, eum, quum alia praeclara quaedam et magnifica didicisset, uberem et fecundum fuisse, gnarumque (quod est eloquentiae maximum), *quibus orationis modis quaeque animorum partes pellerentur.* » Del resto non bisogna anche omettere di osservare, che Socrate in additare il vantaggio che trasse Pericle per l'oratoria da Anassagora, voglia forse indirettamente indicare il vantaggio che un oratore può trarre non dalla filosofia circoscritta ne' limiti della fisica, come era quella di Anassagora, ma dalla filosofia come veniva allora da lui ampliata, che abbraccia nella sua sfera tutte le cognizioni divine ed umane.

di pensare (circa le quali cose molti ragionamenti tenne Anassagora), da questo trasse per l'oratoria quello che faceva per essa.

FEDRO

In che modo intendi tu questo?

SOCRATE

Lo stesso si dee dire dell'oratoria che della medicina.

FEDRO

E come? di grazia.

SOCRATE

In tutte e due queste arti si dee distinguere la natura, nell'una la natura del corpo, nell'altra quella dell'anima; se tu vorrai, non per abitudine solamente e per empirismo, ma con arte procurare salute e forza al corpo coll'amministrargli rimedi e nutrimento, e all'anima comunicare quella persuasione e virtù, che avrai tu voglia, con ragionamenti e con instituzioni conformi alle leggi.

FEDRO

Certo così è consentaneo, o Socrate.

SOCRATE

Or la natura dell'anima credi tu che sia possibile conoscersi in modo che appaghi la ragione, senza che della natura della medesima si conosca il tutto?

FEDRO

Se punto si dee prestare fede ad Ippocrate, discendente di Esculapio, senza procedere se-

condo sì fatto metodo, non si viene nemmeno a conoscere la natura del corpo.

SOCRATE

Ei parla egregiamente, o amico; nondimeno oltre ad Ippocrate bisogna pur anco esaminare la ragione, e vedere se con lui è concorde.

FEDRO

Così pure è il mio avviso.

SOCRATE

Questo dunque tu esamina, che cosa circa la natura dicano Ippocrate e la vera ragione. Ma e non forse circa la natura di qualunque cosa si dee considerare primieramente, se semplice o di molte specie sia quello di cui vorremmo essere artefici noi stessi e far sì, che un altro pur ne sia? quindi se semplice quello sarà, non forse si dovrà esaminare la forza di esso, quale cioè naturalmente esso abbia ad operare e che cosa operi; oppure se mai possa esso patire cosa alcuna e che cosa ei patisca? e se poi sarà di più specie, dopo averle enumerate, quel che prima si è veduto in esso come in un sol tutto, questo stesso non si dovrà forse veder quindi in ciascuna delle sue specie, quale cioè di queste abbia pur naturalmente la forza di far cosa alcuna e che cosa faccia, e quale poi di esse possa pur patir qualche cosa e da che?

FEDRO

Così ei sembra, o Socrate.

SOCRATE

Certo, procedere senza di questo sarebbe un metodo che si assomiglierebbe quasi al viaggio di un cieco; ma però colui che prende a trattare con arte una cosa qualunque, non si dee già paragonare ad un cieco nè ad un sordo, anzi se alcuno insegnerà ad altri a parlare con arte, egli è chiaro che accuratamente gli farà conoscere l'essenza della natura di quello, a cui hansi a porgere i discorsi; e questo poi, se non erro, è l'anima.

FEDRO

Fuor di dubbio.

SOCRATE

All'anima dunque tendono tutti i suoi sforzi, 271 poichè in questa ei si studia di produrre persuasione; non è vero?

FEDRO

Sì.

SOCRATE

Chiaro dunque sarà pure, che Trasimaco e qualunque altro che seriamente insegnerà l'arte retorica, primieramente con tutta l'accuratezza descriverà l'anima e farà vedere, se sia essa naturalmente una cosa una ed a sè simile, oppure se, come la forma del corpo, sia essa di molte specie; giacchè questo, noi diciamo, si è dimostrare la natura.

FEDRO

Affatto così.

SOCRATE

In secondo luogo poi farà vedere, a qual parte dell'anima naturalmente sia dato di fare qualche cosa e quale, oppure di patirla e da quale.

FEDRO

Anche questo, fuor di dubbio.

SOCRATE

In terzo luogo finalmente dopo avere disposto per ordine i generi sì de' diversi discorsi, come dell'anima, e i diversi affetti, co' quali possono quelli muovere e può questa venire commossa, ne esporrà poi anche tutte le cause, adattando a ciascuna di loro ciascuna cosa loro propria, ed insegnando, secondo il genere a cui apparterrà l'anima, da quai discorsi e per via di qual causa necessariamente l'una si persuada ed un'altra punto non vi presti fede.

FEDRO

Così certo la cosa andrebbe ottimamente, come appare.

SOCRATE

Non mai dunque, o caro, una cosa che altrimenti si dimostri e si dica, sarà essa detta e scritta con arte, sia che si tratti di questo oppure di un altro argomento. Quelli pertanto che ora circa l'arte del dire scrivono i precetti che tu udisti, sono uomini pieni di malizia e tengono celato che circa dell'anima essi sono ottimamente istrutti; e per ciò prima che in questo cotal modo non parleranno e scriveranno,

noi non dobbiamo loro credere che scrivano con arte.

FEDRO

E quale è poi questo modo?

SOCRATE

Suggerirti le parole stesse, ei non è cosa facile; nondimeno come si debba scrivere, se uno, per quanto gli è possibile, vorrà questo eseguire con arte, io ti dirò volentieri.

FEDRO

Di' dunque.

SOCRATE

Da che la forza del dire si è di condurre l'anima degli uditori dove uno vuole, egli è necessario che chi vorrà acquistare quest'arte, sappia pure quante specie di anima vi siano. Queste poi sono tante e tante, tali e tali, che gli uomini per via di esse sono questi di un modo e quelli di un altro. Distinte che si saranno queste specie, quelle de' discorsi sono di nuovo tante e tante, che ciascuno di essi sarà pur di questa o di quell'altra specie; e per ciò certuni da certe ragioni per certa tal causa facilmente circa tai cose si persuadono, e certi altri per via di ciò medesimo difficilmente si lasciano persuadere. Poichè dunque una sufficiente cognizione di queste cose si sarà uno procurato, bisogna dopo questo che in contemplare quando esse hanno luogo nelle azioni della vita e che vengono messe in opra, prestamente

per via de' sensi ei le possa seguire, altrimenti ei non ne saprà di più delle regole che udiva allora quando frequentava il maestro. Ma se egli sarà poi in istato di dire, in modo da soddisfare alla ragione, quale uomo da quali cose si persuada, e quando gli si presenterà alcuno, sarà in grado di pienamente conoscerlo e mostrare a se stesso, questi essere quell'uomo, questa quella natura, di cui tante parole faceva già una volta il maestro, la quale ora col fatto
272 dinnanzi di lui si trova, presso la quale si debbono adoperare certi discorsi di un certo tal modo per poterle persuadere certe cose ..., e quando poi terrà già tutto questo, s'egli vi aggiugnerà ancora la cognizione dell'opportunità di dover parlare e di astenersene, e parimente quando bisogna essere breve, quando muovere gli animi a compassione e quando fortemente scuoterli, e di tutte quante le specie de' discorsi che avrà egli appreso, pienamente conoscerà quando cada ciascuna opportuna o non opportuna, egli allora egregiamente e perfettamente si sarà procacciato quest'arte, e non già prima; che anzi di una qualunque di queste cose nel parlare o nell'insegnare o nello scrivere, se mai verrà alcuno a difettare, e che egli affermi di parlare con arte, avrà la ragione colui che non gli presta fede. E che dunque, forse ci potrebbe dire uno che sì fatti precetti scriva, o Fedro e Socrate, vi par egli che in

questo od in qualch'altro modo presso che simile abbiasi ad ammettere la così detta arte del dire?

FEDRO

Egli è certo impossibile, o Socrate, che si possa in altro modo essa ammettere; quantunque non opra da poco mi paia poi che ciò sia.

SOCRATE

Tu di' il vero. Per questa cagione adunque bisogna che in volgere su e giù quel che se ne dice, esaminiamo, se mai qualche strada più facile e più breve ci appaia per giugnere ad essa, affinchè inutilmente non prenda alcuno il cammino per una lunga ed aspra, potendovi venire per una breve e piana; e per ciò se tu mai, dopo avere udito Lisia o qualcun altro, hai qualche cosa a suggerire che ci possa essere di aiuto, richiamandotela a memoria, sforzati di dirmela.

FEDRO

Facendo tutti gli sforzi potrei forse averla, ma non già così su due piedi, come or mi trovo.

SOCRATE

Vuoi dunque che io ti dica quello che ho udito dire da alcuni, che in queste cose sono versati?

FEDRO

E perchè no?

SOCRATE

Certo il proverbio dice, o Fedro, che sia giusto dire per sino quello che dice il lupo(1).

FEDRO

E fa tu anche così.

(1) Lo Scoliaste reca qui la seguente favola di Esopo, che il lupo avendo veduto un pastore il quale mangiava carne delle sue pecore, disse, che rumore si leverebbe, se fossi io che facessi questo. La medesima pure viene raccontata da Plutarco nel Convito pag. 156. Ma da questa favola non si potrebbe dedurre altra conclusione, se non se che tutti facendo così e mangiando carne di pecora, non si dovrebbe fare rumore alcuno se il lupo ne mangiasse; il che non è quello che vuole qui dire Socrate, giacchè egli non vuol già qui giustificare i sofisti se per difendere le cause facevano uso per sino delle ragioni del lupo, cioè ingiuste, quantunque veramente ciò essi facessero, pel che lo stesso Scoliaste fu indotto in errore nel credere che Socrate dicesse essere proverbio che fosse lecito di far uso per sino delle ragioni del lupo; ma Socrate vuole dire essere proverbio non doversi mai rigettare le ragioni di alcuno prima di non averle udite e conosciute, e doversi ascoltare chiunque, fosse anche il lupo che parlasse, cioè qualunque uomo ingiusto o violento, di cui il lupo è simbolo. E che questo sia il senso dello autore ce lo provano le parole che Fedro soggiugne incontanenente a Socrate, *e fa tu anche così*, per le quali Fedro certamente non volle dire a Socrate, che facesse pur egli anche uso per sino delle ragioni del lupo per difendere le cause, perchè Socrate non professava l'oratoria, ma per via di esse gli volle significare che siccome secondo il proverbio si dovevano ascoltare le ragioni di tutti prima di condannarle, così che Socrate gli dicesse pure quello che circa l'oratoria aveva udito dire dai retori, prima di condannare la loro sentenza; pel che appunto poi Socrate gli soggiugne *dicono dunque*, le quali parole, come ognun vede, non potrebbero più connettersi colle antecedenti, se uno volesse intendere questo passo altrimenti.

SOCRATE

Dicono dunque, non punto essere mestieri d'andare con un così lungo giro di parole magnificando questi nostri precetti ed elevarli a cielo, per la ragione, come in principio di questo discorso dicevamo, che non è per niente mestieri, che chi vuol diventare buon oratore, punto partecipi della verità intorno a ciò che è giusto e buono, sia che si tratti di cose, sia che si tratti di persone, che tali sono per natura o per educazione, poichè della verità di queste cose niuno punto ne' tribunali si cura, ma sì bene di quello che è credibile; e questo poi è quello che è verisimile, a cui è d'uopo che ponga mente quegli che con arte vorrà favellare; nè poi anche essere bisogno, dicono, che si narrino talora le azioni, quando non sarà verisimile che siano state fatte, ma solamente quelle che sono verisimili, così nell'accusare come nel difendere, e dovere in ogni modo colui che favella tener dietro a ciò che è verisimile, e lasciare che lungi se ne vada il vero, stante che se il verisimile per tutto il discorso regna, ei basta a fornire tutta l'arte. 273

FEDRO

Veramente, questo che hai esposto, o Socrate, si è appunto quello che dicono coloro, che si vantano di essere maestri dell'arte del dire; e tal cosa pure in quel che precede mi ricordo che noi abbiamo brevemente toccata, ma a

quei che di queste materie si occupano, una gran cosa essa pare che sia.

SOCRATE

Certo, Tisia tu hai ben frugato e rifrugato; via ch'ei pure ci dica questo, se forse per verisimile egli intenda qualch'altra cosa, se non se quello che pare alla moltitudine.

FEDRO

Che altro mai?

SOCRATE

In questo suo trovato adunque facendo egli, come si vede, consistere tutta la scienza e l'arte, scrisse, che, se uno di poche forze ma coraggioso verrà tratto in giudizio per avere battuto un robusto ma vigliacco, o per avergli rubata la veste o qualch'altra cosa, è mestieri che nè l'uno nè l'altro dica il vero, ma che il vigliacco nieghi d'essere stato battuto da un solo coraggioso, e per l'opposto che il coraggioso provi che erano soli, e servirsi di questa cotal ragione, Ma e come mai io così debole avrei potuto assalire costui che è così robusto? Certo questi non confesserà la sua vigliaccheria, ma nel tentare di addurre falsamente qualch'altra cosa, darà forse argomento in qualche parte all'avversario per farsi confutare. E così in tutto il resto di tal modo sono i discorsi che vengono fatti con arte. Non è vero, o Fedro?

FEDRO

Certamente.

SOCRATE

Oh che artifizio retorico astruso Tisia od un altro, chiunque finalmente egli sia e comunque gli piaccia essere chiamato, con la sua perspicacia sottile pare mai avere svelato! Ma nondimeno, o amico, non potrem noi tenergli il seguente ragionamento, o forse .....?

FEDRO

E quale?

SOCRATE

Questo: prima che tu venissi, o Tisia, egli è già da molto che noi dicevamo che questo, il verisimile, presso la moltitudine si produce per via della somiglianza che esso ha col vero; ma le somiglianze noi poco fa abbiam dimostrato, che dappertutto in più bel modo che gli altri le sa trovare quegli che conosce la verità delle cose; così che se qualch'altro circa l'arte oratoria ci hai tu a dire, noi ti ascolteremo; che se no, noi ci terremo a quello che abbiamo esposto ora, cioè che se uno non saprà distinguere tutte le diverse nature di coloro che saranno per udirlo, e dividere le cose secondo le loro specie, e di nuovo ciascuna di queste non sarà in grado di comprenderle tutte in un'idea sola, ei non mai possederà l'arte del dire, per quanto è possibile che la possegga un uomo. E questo poi non mai egli acquisterà senza una lunga fatica, la quale un uom che abbia intelletto non dee intraprendere per cagione di dire

e fare cose presso degli uomini, ma sì bene per potere dire agli Dei cose grate e per poter fare tutto, per quanto si può, in modo che ad essi 274 piaccia. Poichè non già, o Tisia, dicono quei che di noi sono più sapienti, un che abbia senno dee studiarsi di fare cose grate a coloro, che con esso noi sono servi, se non se forse cosa accessoria ciò sia, ma sì bene a quelli che sono nostri signori buoni e nati pure da buoni; così che se il giro della strada è lungo, non maravigliartene, poichè, non come a te pare, ma si è per cose grandi(1) che si dee essa percorrere; nondimeno anche queste, come la ragione il dimostra, dal metodo da me innanzi esposto, purchè uno voglia, nel più bel modo si ottengono.

FEDRO

Egregiamente affatto, o Socrate, questo mi pare che tu affermi, purchè vi abbia alcuno, che sia in grado di giugnere a tanto.

SOCRATE

Ma per chi tenta cose belle, egli è pur bello ch'ei sopporti quel che gli avviene di sopportare.

FEDRO

Fuor di dubbio.

(1) Le cose grandi che qui intende Socrate sono, non già quel che pare giusto, bello, ecc., ma quello che giusto, buono, bello e santo si è veramente, e come qui dice, le cose insomma che piacciono agli Dei, la cognizione delle quali cose, quantunque in molti casi sia difficile e costi una lunga fatica, tuttavia afferma egli dal metodo dialettico da lui sopra esposto col tempo potersi anche ottenere.

SOCRATE

Quanto dunque a quello che si è arte e non arte de' discorsi, ciò basti.

FEDRO

Basta pienamente.

SOCRATE

Quello poi, se convenga o non convenga scriverli, e nel caso che si scrivano, come ciò sarebbe bello il fare e come no, ci rimane ancora a dire; non è vero?

FEDRO

Sì.

SOCRATE

Or sai tu per riguardo ai discorsi, in qual modo facendo e parlando, faresti cosa che agli Dei sommamente piaccia?

FEDRO

Io per me no, in verun modo; e tu?

SOCRATE

Io ti posso pur narrare una cosa che udii de' primi uomini; essi di per sè la verità conoscevano; che se noi fossimo anche in grado di trovarla da per noi soli, forsechè ci daremmo ancora qualche pensiero delle opinioni degli uomini?

FEDRO

La domanda che tu mi fai è ridicola; nondimeno narrami quello che dici avere udito.

SOCRATE

Io udii dunque, circa Naucrati, città del-

l'Egitto, uno fra gli antichi Dei di colà essere stato, il cui uccello sacro è quello che chiamano Ibi, e questo Dio avere nome Teut, ed il medesimo essere il primo che ha inventato l'aritmetica, il calcolo, la geometria e l'astronomia, di più il giuoco degli scacchi e de' dadi, e fra le altre cose ancora le lettere. Re di tutto l'Egitto essendo allora Tamo, nella gran città dell'Egitto superiore, che Tebe egizia è da' Greci chiamata, come anche Ammone chiamano essi il Dio[1], da questo Tamo venuto Teut, gli mostrò que-

(1) Qualche corruzione qui pare che ci sia nel testo, perchè il Dio chiamato Ammone da' Greci qui si riferisce evidentemente al re Tamo. Ma quantunque l'Amus od Ammus degli Egizii sia lo stesso che Ammone de' Greci, come ci testifica Erodoto nel lib. II, cap. 42, tuttavia io non oserei con certezza affermare, che Amus sia lo stesso che Tamus; che anzi le due sentenze de' Greci sull'etimologia di Ammone, gli uni derivandola da ἄμμος, *arena*, perchè il tempio di questo Dio si trovava nel deserto arenoso della Libia, gli altri da un certo pastore Ammone, il quale primo si credeva che avesse costrutto il tempio, fanno vedere ch'essi non conoscevano la vera etimologia di questo nome, e che non avevano notizia alcuna di questo Tamo. Forse può essere che Platone avendo udito o trovato egli stesso in qualche catalogo de' re d'Egitto questo nome od un altro presso che simile, con una piccola variazione cangiatolo in Tamo, abbia colto occasione di dare pure egli una nuova etimologia di Ammone (tanto più in questo dialogo, in cui, come abbiam veduto, molte ne fece da Socrate dare ad intendere a Fedro, il quale molto di queste cose si dilettava), per far vedere non tanto l'ignoranza de' Greci sulla denominazione di Ammone da loro data a Giove, quanto la futilità dello studio delle etimologie spinto allora troppo oltre dai saputelli sofisti; facendo così vedere quanto sia facile inventarne delle nuove, e come spesso in tale studio si perda il tempo senza alcun risultamento scientifico.

ste arti, e gli disse essere mestieri che ne facesse anche dono agli altri Egizii. Tamo allora gli domandò qual fosse il vantaggio di ciascuna; e Teut spiegandoglielo, quel che bene pareva che dicesse, Tamo approvava, e quel che sembrava che dicesse male, ei biasimava. Molte cose in bene ed in male di ciascun'arte si dice che a Teut abbia Tamo indicato, le quali troppo lungo sarebbe narrare, ma quando si fu alle lettere, Questa disciplina, o re, disse Teut, rende gli Egiziani più sapienti e di migliore memoria, poichè essa è un rimedio che si è trovato per la memoria e per la sapienza. O di molte arti peritissimo Teut, gli soggiunse allora Tamo, altri si è quegli che è in istato di fabbricare gli strumenti dell'arte, altri poi quegli che è in grado di giudicare qual vantaggio o danno essi arrechino a coloro che saranno per servirsene. Così ora tu pure, essendo padre delle lettere, il contrario di quello che sia la virtù loro dicesti; e di vero questo tuo trovato cagionerà anzi dimenticanza nelle anime di quelli che avranno imparato, poichè farà che essi per fidarsi nella scrittura, trascurando la memoria, esternamente per via di segni del tutto loro estranei, e non internamente di per se stessi, si richiameranno alla mente le cose. Tu non hai dunque trovato un rimedio per la memoria, ma sì bene per la reminiscenza; tu somministri a' tuoi discepoli quel che sembra, ma non quello

275

che veramente è scienza; poichè dopo avere essi senza dottrina udito molte cose, parrà a se stessi di saperne molte, mentre che per la gran parte delle medesime sono essi ignoranti ed aspri a trattarsi, per via del credersi in vece di essere veramente sapienti.

FEDRO

Tu hai una gran facilità, o Socrate, a raccontare storie egizie[1] e di qualunque paese, purchè ne abbia tu voglia.

SOCRATE

Pur nondimeno, o caro, quelli che ministrano nel tempio di Giove di Dodona, affermano che da una quercia sono venuti i primi detti profetici. Agli uomini de' tempi antichi, come a quelli che non erano tanto sapienti, come siete voi giovani, per la loro semplicità bastava udire una quercia, una pietra, purchè dicessero il vero; dove che tu forse fai differenza, chi sia quegli che parla, e di quale paese egli sia, poichè non badi già solo a questo, se la cosa sia così, come ei dice, oppure se in altro modo.

FEDRO

Il rimprovero che mi viene da te fatto egli è giusto, e per ciò anche a me circa le lettere par che la cosa stia nello stesso modo, come ne afferma il re di Tebe.

(1) Da questo si scorge la poca fede che prestavano i Greci ai racconti egizii.

SOCRATE

Quegli dunque che si crede lasciare un'arte nel consegnarla agli scritti, e quegli parimente che si crede da costui riceverla come cosa, che chiara e ferma per via de' medesimi abbia ad essere, del tutto semplici a me pare che siano e che ignorino veramente l'oracolo di Ammone, se credono che i discorsi scritti valgano qualche cosa di più, che far ricordare a chi sa, quello su cui essi si aggirano.

FEDRO

Rettissimamente.

SOCRATE

Questo di terribile e simile pur insieme con la pittura, o Fedro, ha la scrittura, che in quella guisa che le figure dipinte, ancorchè stiano come se fossero vive, tuttavia se di qualche cosa tu le interrogherai, fiere esse taciono; così nello stesso modo sono anche i discorsi scritti. Tu crederai che essi parlino, come se alcun che sapessero, ma se tu punto di quello che in essi è detto li domanderai per volerlo sapere, pur una cosa sola e sempre la stessa ti dicono. Ogni discorso una volta che è scritto, si fa rotolare dappertutto in egual modo, sì presso coloro che lo intendono, come presso quelli ai quali punto ei non conviene, e per questo ei non sa a chi debba e a chi non debba parlare; e così venendo che sia maltrattato e che ingiustamente gli siano dette villaníe, egli ha sempre bisogno dell'aiuto del

padre, poichè esso non è in istato di difendersi e di recarsi soccorso.

FEDRO

Ed anche questo si è detto bene.

SOCRATE

276 E come? veggiamo un altro discorso, fratel legittimo di questo, in qual modo esso nasca, e quanto meglio e più potentemente di questo allìgni.

FEDRO

E quale è questo, ed in qual modo dici tu che mai nasca?

SOCRATE

Quello che insieme colla scienza si scrive nell'anima di colui che impara, che è in grado di recare soccorso a se stesso, e che sa parlare e tacere con chi si conviene.

FEDRO

Tu vuoi dire il discorso vivente ed animato di colui che veramente sa, del qual discorso un simulacro giustamente si potrebbe dire che sia il discorso scritto.

SOCRATE

Così pienamente. Pertanto dimmi di grazia tu questo. Un agricoltore che abbia senno, forsechè i semi, ch'ei tiene cari e che desidererebbe che fossero frugiferi, seriamente li seminerà di estate ne' giardini di Adone[1], e si rallegrerà in vederli

(1) I giardini di Adone erano certi canestri o sporte o vasi

venire su belli in otto giorni? oppure quand'anche ciò facesse, non forse il farebbe per divertirsi o per cagion di qualche festa? dove che per riguardo a que' semi, di cui seriamente si cura, tenendosi alle regole dell'agricoltura, poichè gli avrà seminati in un terreno adatto, si contenterà, se tutta la seminagione che ne ha fatto verrà a sua perfezione nell'ottavo mese?

FEDRO

Così certamente, o Socrate, egli seminerà questi con seria cura, e quelli, come tu di', solamente per passatempo.

SOCRATE

Or colui che possiede la scienza di ciò che è giusto, bello e buono, direm noi che per riguardo a' suoi semi abbia meno intelligenza che un agricoltore?

FEDRO

O no, fuor di dubbio.

SOCRATE

Non dunque seriamente scriverà in un'acqua nera seminandoli con la penna in discorsi impotenti a recare soccorso a se stessi colla parola, ed impotenti anche ad insegnare sufficientemente il vero.

di terra, in cui per via di un calore artificiale si facevano presto crescere e maturare erbe e biade, che in essi si piantavano, per poterle avere alla festa di Adone ed anche per qualch'altra solennità; dal che venne che per le cose de' giardini di Adone per proverbio s'indicavano poi anche quelle di poco momento, fuor di stagione, labili e passeggiere.

FEDRO

No certamente, non è consentaneo.

SOCRATE

No, fuor di dubbio; ma in giardini di lettere, come appare, ei seminerà e scriverà per passatempo, quando gli avvenga di scrivere, e per fare tesoro di memorie a se stesso per l'età più obbliviosa della vecchiezza, se mai vi giugnerà, come anche ad uso di tutti quelli che seguono le stesse orme, e si rallegrerà al vederli sorgere in teneri virgulti; e quando gli altri ad altri divertimenti si daranno, e che ne' conviti ed in altri tripudi simili a questi s'inaffieranno di bevande, egli allora, com'è consentaneo, in vece di questi sollazzi, passerà la vita nel sollazzo dello scrivere.

FEDRO

Bello affatto, o Socrate, a confronto di questi bassi trastulli è il passatempo di cui mi parli, quello cioè di chi è capace di divertirsi ne' discorsi, novellando intorno alla giustizia ed alle altre cose che dici.

SOCRATE

Così è, o caro Fedro; ma molto più bella, credo, è la cura che circa di queste cose si pone, quando uno seguendo le regole della dialettica, prenderà un'anima a ciò pure adatta, e nella medesima secondo scienza pianterà e seminerà discorsi, i quali sono atti a recare
277 soccorso a se stessi ed a chi gli ha piantati, e

che non già infruttiferi sono, ma hanno un seme, per cui diversi in diverse indoli allignando, questo sono essi atti a conservare sempre immortale, e eminentemente felice rendono colui che lo possiede, per quanto è ad uomo possibile.

FEDRO

Sì questo che dici è ancora di gran lunga più bello.

SOCRATE

Concordi intorno a questo, ò Fedro, ormai quello già possiamo decidere.

FEDRO

E che mai?

SOCRATE

Quello per cui vedere siamo giunti a questo punto, cioè se il rimprovero fatto a Lisia di scrivere discorsi sia giusto, e intorno ai discorsi stessi, quali siano scritti con arte e quali no. Quello dunque che sia conforme all'arte e quel che no, a sufficienza a me pare essersi ormai dichiarato.

FEDRO

Per lo meno egli pare; ma in che modo? richiamalmi alla memoria.

SOCRATE

Prima che uno non sarà giunto a conoscere il vero di ciascuna cosa di cui egli parla o scrive, e tutta non sarà in grado di abbracciarla in se stessa per via di una definizione, e dopo averla definita non saprà nelle sue specie di nuovo smem-

brarla insino che sia giunto all'indivisibile, e poichè lo stesso circa la natura dell'anima avrà conosciuto, e trovato il genere che si adatta a ciascuna natura, così pure non disporrà e adornerà il suo discorso, offrendo ad un'anima che sia varia discorsi pur varii e che contengano ogni specie di armonía, e ad una semplice discorsi anche semplici, prima di questo ei non sarà punto valente in quest'arte, per quanto è dato dalla natura di maneggiare il genere de' discorsi, sia che si tratti d'insegnare oppure di persuadere, come da tutto il ragionamento esposto innanzi ci venne indicato.

FEDRO

Certamente, a un di presso così a noi si è mostrata la cosa.

SOCRATE

Medesimamente per riguardo a quello, se una bella cosa o brutta sia il dire e scrivere discorsi, ed in qual modo facendosi, potrebbe questo meritare rimproveri o no, forsechè non ce lo hanno dichiarato quelle cose che poco innanzi abbiam detto?

FEDRO

E quali?

SOCRATE

Che se Lisia[1] o qualunque altro avrà mai

(1) Per riguardo a questo giudizio di Platone intorno a Lisia veggasi quello che nell'argomento a questo dialogo alla pag. 36 e segg. abbiamo detto.

scritto o scriverà qualche cosa per faccende private o pubbliche, proponendo leggi e stendendo altri simili politici scritti, persuaso che una gran solidità e chiarezza in tutto questo si trovi, se con tale opinione scrive, ei si merita biasimo, sia che altri ciò mi conceda o non mi conceda; poichè il non conoscere neppur per sogno ciò che sia giusto ed ingiusto, buono e cattivo, questo non può non essere cosa veramente riprovevole, ancorchè da tutta la moltitudine la medesima venisse lodata.

FEDRO

No certo, non può non essere riprovevole.

SOCRATE

Quegli per l'opposto che in un discorso scritto intorno a qualsivoglia cosa crede contenersi necessariamente gran parte di scherzo, e non mai discorso alcuno nè in poesia nè in prosa essersi parlato o scritto, il qual sia degno di esser preso molto in sul serio, come appunto di ciò degni non sono quelli, che dai rapsodi senza discernimento veruno e senza istruire si sogliono tenere col solo scopo di persuadere, anzi crede i migliori de' discorsi, che sono scritti, non altro essere che una 278 reminiscenza per coloro che sanno, dove che in quelli, che per cagione di ammaestrare e di apprendere si parlano e che dentro dell'anima veramente si scrivono e si aggirano circa ciò che è giusto, bello e buono, in questi soli trovarsi la chiarezza, la perfezione, e questi soli essere degni di un serio studio, e tai discorsi ancora crede

egli doversi presso che suoi figliuoli legittimi nominare, primieramente quello che ha dentro di se medesimo, se mai ne avrà egli inventato alcuno, quindi pur anco i figliuoli e fratelli di questo, se mai insieme con esso in altri in altre anime secondo la dignità loro ne saranno anche nati alcuni, ma per riguardo poi agli altri discorsi crederà egli di doverli lasciare tutti . . . . . questi, o Fedro, forse può essere che sia quell'uomo, quale io e tu pregheremmo essere.

FEDRO

Sì, io per me desidero pienamente e prego questo che tu dici.

SOCRATE

Ormai dunque abbastanza circa quello che riguarda i discorsi noi abbiamo scherzato; e per ciò andando tu da Lisia digli, che essendo noi qui discesi ai fonti delle ninfe ed all'abitazione delle muse, abbiamo udito discorsi, i quali ci ordinarono di dire a Lisia ed a qualunque altro che compone discorsi, ad Omero e ad ogni altro parimente che ne abbia composti per essere nuda poesia od essere accompagnati col canto, in terzo luogo a Solone ed a chiunque scrive composizioni di genere politico ch'ei nomina leggi, che se queste composizioni egli scrive sapendo come stia il vero, e venendo a sottoporre ad esame quello intorno a cui egli scrisse, sarà in istato di difendersi, e parlando sarà potente a far vedere che quello che ha scritto è da meno della sua parola,

un tal uomo non dee essere appellato con una denominazione presa dalle cose che scrisse, ma sì bene da quelle alle quali seriamente egli attese.

FEDRO

Quai nomi dunque gli vuoi mai tu dare.

SOCRATE

Chiamarlo sapiente a me pare che sia una cosa troppo grande e che a Dio solo si convenga, ma il nome di filosofo o qualch'altro simile gli si adatterebbe piuttosto e sarebbe più conveniente.

FEDRO

Certo un tal nome non gli disdirebbe punto.

SOCRATE

E per l'opposto a colui che nulla ha di più prezioso che quello, ch'ei dopo essersi su e giù lungo tempo agitato compose o scrisse, intarsiando e rimutando parole, non forse giustamente gli darai tu il nome di poeta, o di scrittor di discorsi o di leggi?

FEDRO

No, non altro.

SOCRATE

Queste cose dunque di' poi tu al tuo amico.

FEDRO

E tu? come farai? giacchè neanco bisogna dimenticare il tuo amico.

SOCRATE

E quale è questi?

FEDRO

Il bello Isocrate. Al quale, o Socrate, che

cosa farai tu sapere? che cosa direm noi ch'egli sia?

SOCRATE

Isocrate è ancora giovane, o Fedro; nondi-
279 meno quello che di lui presagisco ti voglio dire.

FEDRO

E che cosa? di grazia.

SOCRATE

Il suo ingegno mi par essere molto da più che da essere paragonato ai discorsi di Lisia, inoltre trovarsi in lui un temperamento di sentimenti più generosi; così che non sarebbe maraviglia, se, procedendo in età, in quel genere stesso de' discorsi[1] ai quali ora attende, molto più di quello che or supera i fanciulli, venisse a superare quelli che per l'addietro allo studio de' medesimi si sono dati, e se anche un impulso più divino, quando questo non gli bastasse ancora, a maggiori cose il trasportasse, poichè, o caro, v'è nell'animo di costui innato un certo che di filosofico. Queste cose adunque dalla parte degli Dei di qui ad Isocrate, come al mio amato, io fo sapere, ed a Lisia, come al tuo, fa tu sapere quelle sopra[2].

FEDRO

Sarà fatto. Ma andiamo, giacchè il gran caldo del sole si è già mitigato.

(1) S'intendono discorsi oratorii.
(2) Cioè quello per cui uno nello scrivere discorsi si meriti rimprovero.

SOCRATE

Ma prima di andarcene non converrebbe forse fare anche agli Dei di qui qualche preghiera?

FEDRO

E perchè no?

SOCRATE

O Pane amico e tutti quanti gli Dei di questo luogo, concedetemi che io diventi bello[1] nel mio interno, e che quanto ho di esterno s'accordi con con quello che ho interno; che ricco io reputi il sapiente, e che copia d'oro io abbia, quanta non possa portare nè condurre via alcun altro se non se un uomo di senno.

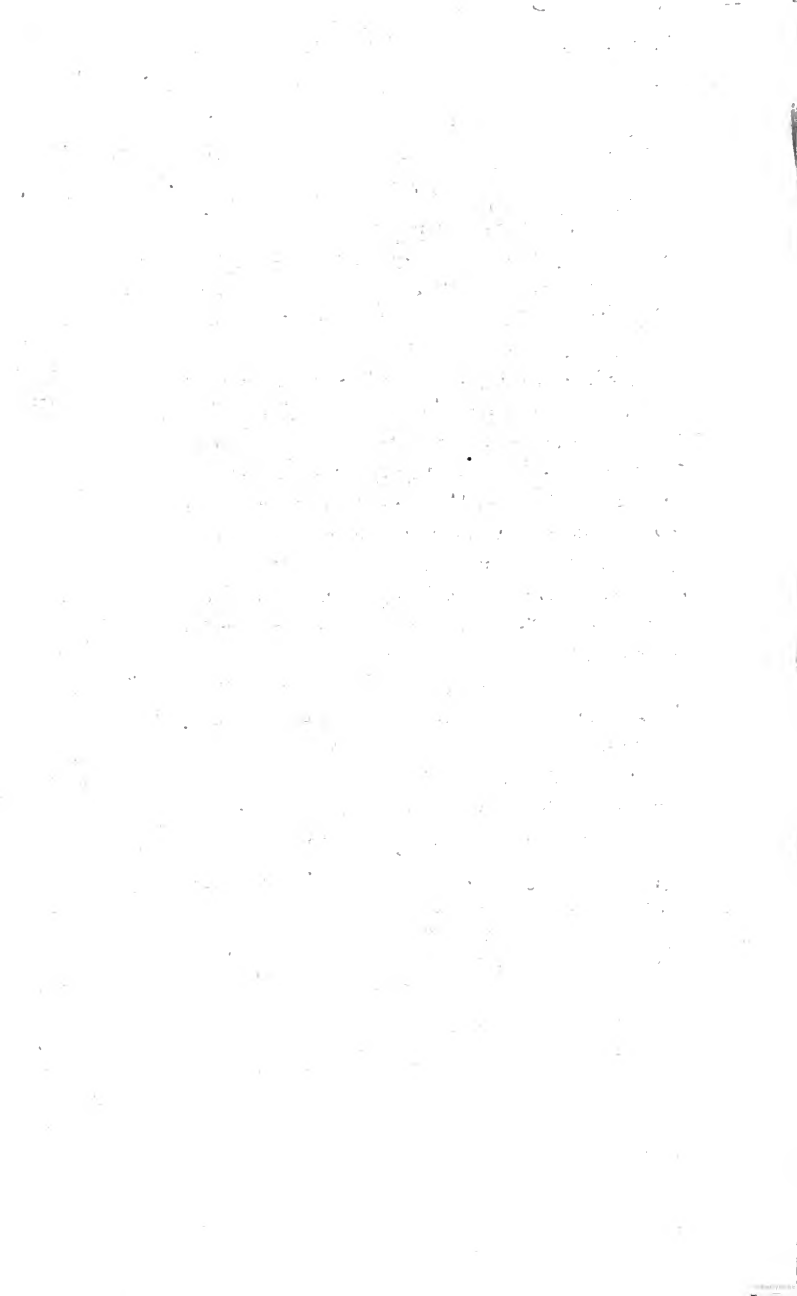
Abbiamo noi ancora bisogno di qualch'altra preghiera, Fedro? per me basta quella che ho pregato.

FEDRO

Prega anche questo per me; poichè tra amici ogni cosa è comune.

SOCRATE

Andiamo.

(1) Per la bellezza interna s'intenda poi la virtù, la sapienza ecc.

IL PROTAGORA

ARGOMENTO

DEL PROTAGORA

In questo scritto di Platone Socrate racconta ad un suo amico il ragionamento ch'ei tenne con Protagora e con altri sofisti nella casa di Callia; cioè gli racconta come fosse avvenuto che un certo giovane per nome Ippocrate, il quale aveva inteso che Protagora era giunto in Atene, da lui innanzi giorno fosse andato a pregarlo affinchè lo raccomandasse a questo sofista, che il prendesse per suo discepolo. Andati dunque nella casa di Callia, ed ivi trovato Protagora con Ippia di Elea e Prodico di Ceo in compagnia di molti giovani che dietro ad essi correvano, Socrate gli presenta Ippocrate, domandandogli qual cosa da lui il giovane avrebbe imparato, se mai avesse con lui usato. Protagora risponde che avrebbe da sè imparato l'arte del

reggimento civile, τὴν πολιτικήν, cioè l'arte di saper bene amministrare gli affari pubblici e privati. Ma Socrate palesandogli il dubbio che di ciò aveva, gli dice parergli che quest'arte non si potesse insegnare, 1.° perchè gli Ateniesi quando hanno a consultarsi intorno alle cose che riguardano la fabbricazione degli edifizi o la costruzione delle navi ed in tutte le altre cose circoscritte dall'arte, ricorrono a coloro che professano queste arti medesime e non ad altri; dove che quando si tratta di cose di stato, tutti i cittadini senza distinzione alcuna sorgono a dare il loro giudizio, per la ragione certo che credono non potersi quest'arte insegnare; 2.° perchè i primi cittadini di Atene, Pericle ed altri, che quest'arte di governare posseggono, non si danno veramente pensiero di comunicarla ad altri nè di ammaestrare in essa i loro figliuoli, anzi, soggiugne Socrate, vedersi spesso in quest'arte da parenti buoni uscire figliuoli cattivi, e per ciò se Protagora avesse di che potergli evidentemente dimostrare il contrario, dice ch'ei volentieri l'avrebbe udito (pag. 239-261.).

Protagora adunque accingendosi a ciò fare, in vece di cominciare con ragioni dirette e concludenti, fa secondo il metodo de' sofisti una lunga orazione, nella quale ei ricorre primieramente ad un mito, in cui narra, che quando fu stabilito dal destino che tutte le razze degli animali venissero alla luce, e fu commessa

dagli Dei a Prometeo ed Epimeteo la cura di fornirli delle necessarie facoltà e forze, Epimeteo nell'assenza del fratello le distribuì tutte agli altri, nulla più lasciando per l'uomo; venuto poi Prometeo, e trovando l'uomo affatto inerme e sprovvisto di vestimenta, rubò il fuoco e la cognizione delle arti a Vulcano e a Minerva, e gliene fece un dono, affinchè potesse provvedere a' suoi bisogni. Col mezzo di queste arti adunque giunsero gli uomini a fabbricarsi abitazioni e tessersi vesti e procurarsi i necessari alimenti dalla terra, e a fondare città e vivere insieme per difendersi dalle belve; ma raccolti che furono insieme si distruggevano l'un l'altro a vicenda e di nuovo si dissipavano, non conoscendo l'arte del reggimento civile. Per la qual cosa Giove, temendo non forse la specie umana del tutto venisse a perire, mandò Mercurio per dare agli uomini, non già all'uno e non all'altro, ma a tutti, il pudore e la giustizia, affinchè mettendo essi nelle città l'ordine ed a questo legando gli uomini, fossero conciliatori di amicizia. Ecco dunque la ragione, soggiugne Protagora, per cui quando si tratta di cose che riguardino la virtù del civil reggimento, in cui tutto è necessario che proceda con temperanza e con giustizia, gli Ateniesi ammettano tutti al consiglio, cioè perchè tutti hanno ottenuto da Giove di partecipare di questa virtù, altrimenti non potrebbe alcuna città sussistere;

e questo poi è così vero, seguita egli, che nelle altre arti se uno dice di ignorarle, niuno ciò gli ascrive a colpa, dove che se apertamente professa di non essere giusto, ei viene riputato pazzo. Non pertanto che l'uomo non abbia questa virtù dalla natura nè che sia essa un favore della fortuna, ma che si possa insegnare, afferma esserne prova questo, che gli uomini dappertutto correggono e puniscono quelli che commettono cose ingiuste, mentre non viene loro in capo di punire i deformi, i piccoli, quei che sono di forze deboli, perchè a questi difetti non è possibile per via di studio, di esercizio e d'istruzione potervi rimediare. Quanto poi a quello che Socrate diceva, i cittadini di Atene non istruire in questa virtù i loro figliuoli, Protagora risponde il contrario, affermando anzi, che in sino dall'infanzia a null'altro tendono le cure de' parenti se non se a far conoscere e ad inculcare ai loro figliuoli, non solo essi stessi ma anche per mezzo della nutrice, della madre e del pedagogo, quello che come giusto, bello e santo debbono fare, e quello che come ingiusto, turpe ed empio debbono fuggire; dopo questi anche ai maestri di ginnastica ed a quei che insegnano a suonare la cetra inculcano, affinchè più de' costumi de' figliuoli che loro mandano si diano essi pensiero, che dell'insegnare ad essi la loro arte; e finalmente quando vengono sciolti dalle cure de' maestri, la città poi

non li lascia di per sè avventatamente operare, ma li costringe ad imparare le leggi, conforme alle quali, come conforme ad un esemplare, debbono condurre la loro vita, e se mai alcuno devierà da esse acremente il gastiga. Che se poi da padri buoni vengano figliuoli cattivi, ciò non dee fare maraviglia, perchè anche un eccellente suonatore di flauto può avere un figlio che sia suonatore inetto, non pertanto ciò non fa che l'arte del suonare il flauto non si possa insegnare, e che anche nel suonare il flauto questo figlio medesimo non sia ancor superiore a tutti quelli, che punto di quest'arte non s'intendono; così nello stesso modo se si paragonano gli uomini che vivono nelle leggi e nella società umana coi barbari, che non hanno notizia nè di leggi nè d'istituzione alcuna, si troverà che i primi sono tutti maestri di virtù sino ad un certo punto e artefici di opere giuste, il che però non fa che non si possa trovare alcuno, il quale sia in istato di farli ancora progredire nella virtù alcun poco, del qual numero poi Pitagora si vanta di essere egli stesso, e di meritarsi la mercede che indi ne riscuote (pag. 261–277.).

Socrate udita questa lunga orazione di Protagora sommamente nelle parole elaborata, moltissimo il loda, e gli dice che molto da più nell'arte sua il giudicava di quello che fossero gli oratori, per la ragione, che se questi sono

domandati di qualche cosa fuori di quello che nelle loro orazioni dicono, non sanno più dar risposta veruna, mentre che Protagora, non solo era in grado di parlare oratoriamente, come prova ne era il lungo discorso fatto, ma ancora di discorrere in dialogo domandando e rispondendo. Per la qual cosa, siccome Protagora nel suo discorso parlando della virtù oltre alla santità, aveva fatto menzione della giustizia e temperanza, affermando che secondo queste due procedeva la virtù del reggimento civile, così Socrate si fa quindi a domandargli, se la giustizia, la sapienza e la santità si debbano tenere tutte come parti della virtù, oppur solamente come nomi d'una sola e stessa cosa. Protagora risponde che sono parti della virtù. Ma queste parti, replica Socrate, sono esse diverse come sono le parti del volto, nel quale il naso non somiglia agli orecchi, nè gli occhi alla bocca ecc., oppure sono tra esse simili, come sarebbero le parti dell'oro, che non si distinguono tra loro, se non per grandezza e piccolezza? Protagora risponde, che sono diverse tra loro, come sono le parti del volto. Dunque, conchiude Socrate, quel che è giusto non sarà santo, e quel che è santo non sarà giusto, poichè la santità non è giustizia, e la giustizia non è santità; il che, come ognun vede, per verun modo non si può affermare. Protagora pertanto non volendo concedere che

quel che è santo è giusto, e d'altra parte non sapendo che rispondere, finisce col dire che ancorchè tra il santo ed il giusto vi sia qualche somiglianza, da questo non si dee inferire ch'essi siano tra loro simili, perchè simili mai non si debbono dire quelle cose che hanno tra loro solamente una somiglianza piccola, come neanco dissimili quelle che hanno tra loro una dissomiglianza pur piccola (pag. 277-284.).

Intanto venendo alla temperanza, per dimostrare ch'essa non è diversa dalla sapienza, Socrate interrogando Protagora si fa nel seguente modo ad argomentare: È forse qualche cosa la stoltezza? Protagora risponde di sì. E ad essa v'è forse qualche contrario fuorchè la sapienza? replica Socrate. No non altro, soggiugne Protagora. E quando gli uomini operano rettamente e con pro loro, seguita Socrate, ti pare ch'eglino operino veramente da temperanti, operando in tal modo, oppure quando operano in modo contrario? Quando operano rettamente e con pro loro, risponde Protagora. Ma non è forse per via di temperanza ch'essi operano da temperanti? replica Socrate. Di necessità fuor di dubbio, dice Protagora. E non anche quelli che non operano rettamente, operano da stolti, seguita Socrate, e così operando non operano da temperanti? Protagora in questo conviene pure. L'operare da stolto adunque è contrario dell'operare da temperante,

conchiude Socrate. Quindi domandando a Protagora, se il bello abbia qualche contrario fuorchè ciò che è turpe, il buono fuori ciò che è cattivo, e questo da Protagora conceduto, facendosi pure in seguito concedere che una cosa ha pure un solo e non più contrarii, per via di questo e per via della concessione fatta prima, cioè che l'operare da stolto è contrario all'operare da temperante, ei conchiude che alla stoltezza è contraria la temperanza e la sapienza, e per conseguenza che la sapienza e la temperanza sono la stessa cosa (pag. 284-288.).

Dopo aver dimostrato che la temperanza non è diversa dalla sapienza, volendo Socrate poi dimostrare che neanco dalla temperanza è diversa la giustizia, così si fa a domandare a Protagora: Ti par forse che siano alcuni uomini che operando ingiustamente operino da temperanti? Così pur sia, risponde Protagora. Ed operare da temperante intendi tu che sia avere senno? Protagora risponde di sì. Ed avere senno, seguita Socrate, che sia prendere per sè buone deliberazioni operando ingiustamente? E poniamo pure così, soggiugne Protagora. Forse, replica Socrate, prendono essi per sè buone deliberazioni, se operando ingiustamente avviene loro bene, oppur se avviene loro male? Se loro avviene bene, risponde Protagora. Tu dunque affermi, dice Socrate, che certe cose buone vi siano? Prota-

gora soggiunge di sì. Ma forse, gli domanda Socrate, buone sono quelle che sono utili agli uomini? Protagora a tal domanda accorgendosi, che se avesse risposto affermativamente, per aver egli conceduto che vi erano cose buone, non poteva più evitare la conseguenza che avrebbe dedotto Socrate, cioè che l'uomo che opera da temperante, avendo senno e prendendo sempre per sè buone deliberazioni, sceglierà e farà sempre cose buone, giuste ed a sè utili e non mai cattive od ingiuste, e così chi è temperante essendo giusto, la temperanza verrebbe ad essere giustizia, Protagora, dico, di ciò accortosi volendo evitare che tal conclusione da Socrate si deducesse, risponde con molte parole affermando, che certe cose ei chiamava buone ed utili, ancorchè buone ed utili non fossero agli uomini, ma buone solamente agli animali, ai cani, ai buoi, ed altre anche alle piante ecc. (pag. 288–292.).

Vedendo Socrate dalla sopraddetta risposta, che Protagora aveva a bella posta condotto in lungo il discorso, affinchè, scordato i più degli uditori quello intorno a cui s'aggirava la domanda, facilmente potesse far deviare il ragionamento ad altro ed uscire della quistione per non rimanere confutato alla presenza di tanti circostanti; Socrate, dico, perchè Protagora più non avesse a deviare, lo prega che voglia nel rispondere essere breve,

affinchè egli pure più facilmente il potesse seguire. Ma Protagora rispondendogli, che con veruno non aveva mai ancor egli ragionato nel modo che questi gli aveva imposto, perchè se così avesse fatto, non si sarebbe acquistato una così grande fama, nè così chiaro suonerebbe il suo nome fra i Greci, Socrate allora vedendo che più nulla gli restava a fare in quella brigata, si alza per andar via; ma Callia prendendolo per la mano il trattiene, pregandolo a non lasciare così incompiuto il ragionamento. Socrate vi acconsente purchè Protagora col rispondere brevemente si adatti al suo corto ingegno. Alcibiade trova equa la proposizione di Socrate, e prende le sue parti. Critia propone non doversi prendere parte alcuna nè per Protagora nè per Socrate, ma pregargli amendue a non isciorre il trattenimento nel mezzo. Presso che lo stesso dice Prodico, ma si spiega in modo che fa pompa di scienza in distinguere i vocaboli che paiono sinonimi. Ippia propone di eleggere un giudice, un soprantendente, il qual prescrivesse la misura della lunghezza e brevità, che dovessero tenere amendue; al quale avviso Socrate però si oppone, poichè se si elegge uno, dice egli, che di me e di Protagora sia inferiore, non istà bene che un tale a noi soprantenda; se poi sarà d'ingegno e di dottrina a noi eguale, sarà superfluo eleggerlo, perchè non saprà fare cose migliori di quelle che noi facciamo; se

finalmente si eleggerà uno che a noi sia superiore, per non dire che forse è impossibile trovare uno che sia superiore in sapienza a noi due, non pertanto non sarà cosa conveniente di ciò fare, perchè questo ridonderebbe a disonore di Pròtagora, e per ciò soggiugne essere mestieri che Protagora se non voleva più rispondere che domandasse egli stesso; e quando poi avesse domandato quanto gli fosse piaciuto, che pur dal suo canto a lui di nuovo avesse risposto. Così dunque essendo parso a tutti, Protagora, quantunque da prima ricusasse, nondimeno alla fine accondiscese a domandare, e poichè avesse sufficientemente domandato ad avvicendare di nuovo a Socrate il discorso con risposte spezzate (pag. 292-301.).

La domanda pertanto che fa Protagora a Socrate si aggira intorno a due passi di una canzone di Simonide per metterli d'accordo. Ma per riguardo a questo noi non crediamo necessario dire cosa alcuna, giacchè il leggere l'esposizione che ne fanno Protagora e Prodico basta a fare conoscere la nullità di questi sofisti anche nello interpretare gli autori, mentre che da quella che fa Socrate si viene a conoscere il metodo, che in tale impresa dee uno seguire; quantunque non possiamo noi omettere di osservare, che con qualunque interpretazione si metta con sè d'accordo Simonide, la domanda che fa qui Protagora a Socrate è tutta fuori

dell'argomento che essi avevano a trattare; poichè la celebre sentenza, che *ardua cosa è l'essere o trovarsi buono*, afferma sì bene che è cosa difficile giugnere a possedere la virtù, ma non già se assolutamente si possa o non si possa essa insegnare, nè punto anche ha che fare colla susseguente quistione, come la giustizia, la santità, la temperanza ecc. stiano reciprocamente tra di loro e rispettivamente alla virtù di cui sono parti, la qual quistione non era puranco terminata (pag. 301–321.).

Dopo le varie interpretazioni di questi due passi della canzone di Simonide fatte da Protagora, da Prodico e da Socrate, Ippia dice che per riguardo ad essi egli pure ne aveva ancor un'altra a fare; ma Alcibiade gli si oppone dicendogli, che la facesse poi un'altra volta, stante che per allora bisognava lasciar disputare a vicenda Protagora e Socrate, come erano tra di loro convenuti. Socrate lascia a Protagora la scelta di continuare egli a domandare o rispondere, nondimeno avverte di non più doversi intrattenere nelle composizioni poetiche degli altri, ma che ciascuno dalla sua propria sapienza attinga la materia di proseguire il discorso. Protagora cerca ogni modo per lasciare l'intrapreso ragionamento, ma per essere pregato da tutti i circostanti e per sentimento di onore, s'induce finalmente a continuarlo. Socrate intanto al vederlo di mal umore tenta di placarlo e di guadagnarselo con

dirgli che non per altro ei si mostrava così ostinato nel volere con lui discorrere, se non se per istruirsi, sapendo di Protagora che non solamente sapiente e buono era egli stesso, ma che era ancora in istato di fare buoni e sapienti gli altri, e per ciò rappiccando l'argomento di nuovo gli domanda, se la sapienza, la temperanza, la fortezza, la giustizia, la santità siano nomi di una sola e stessa cosa, vale a dire della virtù, e non differiscano tra di loro, come le parti dell'oro, se non per grandezza e piccolezza, oppure se siano tra di loro ed al tutto di cui sono parti affatto dissimili, come le parti del volto, del quale gli occhi sono diversi dagli orecchi, il naso dalla bocca, e come queste pure abbiano ciascuna il loro proprio uffizio. Protagora risponde, che tutte sono parti della virtù, e che quattro delle medesime sono presso che simili tra di loro, ma che la fortezza differisce molto da tutte le altre, giacchè, soggiugne egli, tu troverai molti degli uomini essere ingiustissimi, empissimi, intemperantissimi ed ignorantissimi, ma pur fortissimi. Socrate allora per dimostrare che la sapienza è fortezza gli domanda, se quei che sono forti siano ardimentosi. Protagora risponde di sì. Quindi, come dagli esempi ci consta che per tuffarsi ne' pozzi i più ardimentosi sono i palombari, e per combattere da cavallo i più ardimentosi sono quelli che sono periti di questo genere di milizia, cioè i cavalieri, Socrate gli

domanda, se dunque nelle cose siano più ardimentosi quelli che le conoscono, oppure quelli che non le conoscono. Protagora soggiugne essere più ardimentosi quelli che le conoscono. Socrate allora il domanda di nuovo, se non mai aveva pur veduto alcuni, che senza avere cognizione di una cosa, nondimeno avessero ardire di farla. Protagora risponde di sì, aver veduto che troppo anzi ne avevano. E domandandogli poi ancora Socrate, se dunque questi che in tal modo, cioè senza la scienza, sono ardimentosi, fossero anche forti, Protagora risponde di no, anzi afferma questi essere pazzi. Or se questi sono pazzi, ad ognuno egli è chiaro, che essi non sono forti, poichè la virtù in se stessa ed in tutte le sue parti essendo una cosa che è tutta bella, come innanzi dallo stesso Protagora era stato conceduto, se chi è pazzo fosse anche forte, la fortezza verrebbe ad essere anche pazzia, e per ciò una cosa turpe; rimane dunque a conchiudersi con Socrate, che quelli soli che per scienza sono ardimentosi, sono essi forti, e per conseguenza che la sapienza è fortezza. A questo però risponde Protagora, che dal richiedersi la scienza per la fortezza, non si dee conchiudere che la sapienza sia fortezza, poichè in tal modo ragionando, siccome quelli che sanno fare alla lotta sono di maggior possa di quelli che non sanno, ed eglino stessi, poichè hanno imparato, sono anche di possa maggiore, di quel che fos-

sero prima d'imparare, così uno potrebbe anche inferire che la sapienza è forza; quando che per riguardo al corpo non è la scienza che valga a dargli forza, essa gli dà sì bene possa, giacchè la possa e la forza non sono la stessa cosa; ma l'una, cioè la possa, può provenire o da scienza o da pazzia o da trasporto dell'animo, dove che la forza proviene solamente dalla natura e dal buon nutrimento del corpo. Così, soggiugne Protagora, lo stesso si dee dire dell'ardire e della fortezza per riguardo dell'anima, che essi non sono la stessa cosa, poichè l'ardire ottengono gli uomini da arte, o da pazzia o da trasporto dell'animo, come la possa, dove che la fortezza solamente dalla natura e dal buon nutrimento dell'anima (pag. 321–330.).

Questa risposta di Protagora ha molto del vero ed anche molto del falso, poichè quantunque sia vero per riguardo del corpo, che la possa provenga o da scienza, o da pazzia, o da trasporto di animo, e non solo dalla natura e dal buon nutrimento del corpo, come proviene la forza, giacchè uno esercitato alla lotta o che sia pazzo o mosso dall'ira può talora gettare a terra uno che abbia di lui maggiore forza; tuttavia il paragone, che istituisce poi Protagora tra l'ardire e la fortezza dell'anima colla possa e forza del corpo, non è giusto, nè anche per riguardo dell'anima l'ardire e la fortezza stanno tra loro nella medesima relazione, che stanno per ri-

guardo del corpo la possa e la forza, come pretende Protagora, perchè per riguardo del corpo la possa è genere che comprende la forza, giacchè dove v'ha forza v'è possa, ma per riguardo dell'anima l'ardire non è genere che comprenda la fortezza, poichè può essere fortezza dove non v'è ardire, come si è il resistere alle passioni e non lasciarsi vincere dai piaceri; inoltre che la fortezza provenga poi dalla natura e dal buon nutrimento dell'anima questo non è più chiaro, come è chiaro provenire la forza del corpo dalla natura e dal buon nutrimento del medesimo, ma questo è disputabile, ed in ciò appunto sta la quistione e differenza tra Socrate e Protagora. Non pertanto pel nutrimento poi dell'anima quantunque sia oscuro qual cosa volesse intendere Protagora, poichè s'egli è già oscuro qual cosa intendesse per anima un uomo che dubitava dell'esistenza degli Dei, tanto più dee essere oscuro quello ch'egli le destinasse per nutrimento; tuttavia per questo nutrimento ei dovette necessariamente intendere gli ordini, le consuetudini e le instituzioni, in cui l'anima è stata educata ed alle quali è stata informata; or in questa educazione qualche cognizione ella dee avere ricevuto, quanta è necessaria per la fortezza, e per ciò Protagora viene pure come Socrate ad ammettere, essere necessaria per la fortezza la cognizione di quello che si fa, come appunto il dichiara egli stesso, quando egualmente come So-

crate, chiama pazzi quelli che senza saper quello che fanno sono ardimentosi. Come dunque Socrate, Protagora ammette anche necessaria la scienza per la fortezza, ma differisce poi da Socrate in questo, che egli le dà solamente il secondo posto, dando il primo all'ardire ed al coraggio dell'anima, mentre Socrate, quantunque non lo dica, riconosce due specie di fortezza, l'una congiunta e l'altra non congiunta all'ardire, come si è il resistere alle passioni e non lasciarsi vincere da' piaceri, e sì dell'una come dell'altra specie di fortezza, afferma unica causa essere la scienza, senza dar momento veruno all'ardire, come quello che proviene poi dalla scienza. Per la qual cosa per dimostrare in primo luogo che la fortezza senza ardire, cioè il resistere alle passioni e non lasciarsi vincere da' piaceri, è scienza, siccome per ciò fare doveva stabilire esservi azioni in sè moralmente buone e cattive, e siccome d'altra parte Protagora, il quale affermava l'uomo essere la misura di tutto, e perciò le cose secondo lui sono per l'uomo come gli paiono, per via di questo ei non ammetteva più azioni in sè buone e cattive; così dunque Socrate prendendo la quistione un po' più da lungi, ragionando viene a farsi concedere questo da Protagora, domandandolo nel seguente modo: Concedi tu forse che alcuni degli uomini vivano bene ed altri male. Protagora risponde di sì. Ma ti par forse, seguita Socrate,

che un uomo viva bene, se vive travagliato da afflizioni e da dolori? O no, dice Protagora. E come? replica Socrate, se morrà dopo essere vivuto ne' piaceri? non ti par forse che così abbia vivuto bene? Ei mi pare di sì, risponde Protagora. Il vivere ne' piaceri dunque, conchiude Socrate, ella è cosa buona, e il vivere ne' dispiaceri ella è cosa cattiva. Certamente, soggiugne Protagora, se pur ne' piaceri di cose oneste egli vive. E come? di nuovo seguita allora maravigliato Socrate, tu dunque anche, come la maggior parte degli uomini, certe cose dilettevoli chiami cattive, e certe cose dolorose chiami buone? E facendosi quindi ulteriormente a domandargli, se le cose dilettevoli, per via di questo solo che sono dilettevoli, non siano forse in sè buone, e le dolorose non siano pure in sè cattive, Protagora risponde, che vi sono cose dilettevoli che non sono buone, come anche delle dolorose che non sono cattive, e che ve ne ha poi delle dilettevoli che sono buone, come pur delle dolorose che sono cattive, e finalmente in terzo luogo che ve ne sono ancora di quelle che non sono nè l'uno nè l'altro, nè cattive nè buone. Ma Socrate invitandolo a rispondere categoricamente, se le cose dilettevoli in sè non siano buone, insomma domandandogli chiaramente se il piacere in sè non sia esso una cosa buona, Protagora a questo non risponde direttamente, ma dice doversi tal cosa esaminare in comune. Ma

senza che sia mestieri di ciò ulteriormente investigare, posto che vi siano cose buone e cattive, siccome per conoscere quali siano buone e cattive si richiede la scienza; ognun dunque vede, che per la moralità delle azioni è necessaria la scienza. La quistione rimane solamente a sapere, se essa nell'uomo possa essere comandata e dominata dal piacere o dolore o da qualch'altro affetto dell'anima; oppure se chi è dotato di essa e che conosce ciò che è buono, e ciò che è cattivo, mai da nulla possa essere dominato in guisa da essere costretto a fare qualch'altra cosa contraria a quello che gli comanda la scienza. Ecco la ragione per cui Protagora venga da Socrate qui domandato, di quale mai di queste due sentenze circa della scienza egli fosse. Ma Protagora, come quegli che si spacciava d'insegnare tante cose, e fra le altre spezialmente la virtù e la sapienza, per sentimento di onore si trova costretto di concedere, ch'egli riputava la scienza e la sapienza essere quello che fra tutte le cose umane ha più di forza; e così senz'accorgersi venne a concedere che la sapienza è fortezza. Per la qual cosa dopo sì fatta concessione, Socrate per non inurbanamente far vedere a Protagora la contraddizione in cui era incappato, fingendo che dell'opinione contraria alle loro concessioni fossero gli uomini del volgo, così dice a Protagora: Pur nondimeno non sai tu, che la maggior parte degli uomini nè a me nè

a te di questo ci credono, anzi affermano esservi molti, che conoscendo quello che è ottimo, non lo vogliono fare, quantunque possano, ma che altre cose essi fanno? Quanti ho interrogato io, quale mai fosse la cagione di questo, tutti mi risposero, che quei che ciò fanno il fanno vinti da piacere o dolore o qualch'altro affetto dell'animo; via su, o Protagora, seguita egli, meco accingiti all'opra di persuadere gli uomini e d'insegnare loro, qual sia questo loro stato, ch'essi dicono essere vinti dal piacere; giacchè l'esaminare questo, soggiugne egli, è di grande momento per venire a conoscere per riguardo alla fortezza, come rispettivamente alle altre parti della virtù essa stia. Il che certo non senza fondamento da Socrate viene affermato, poichè se verrà dimostrato, come realmente egli appresso dimostra, che il lasciarsi vincere dai piaceri non proviene da altro che da mancanza di scienza, rimarrà nel medesimo tempo dall'altro canto pur dimostrato, che l'essere forte e non lasciarsi vincere dai medesimi sarà scienza, e per conseguenza che la fortezza proviene da scienza e non dal naturale coraggioso dell'anima, e così la sapienza viene ad essere fortezza (pag. 331-337.).

Per dimostrare adunque che le azioni dilettevoli in sè sono buone, e le dolorose cattive, Socrate comincia col fare osservare, che, quando gli uomini lasciandosi trarre da cibi o da bevande

o da piaceri sensuali che sono cose dilettevoli conoscendo com'essi dicono che sono cose cattive nondimeno le fanno, queste cose non sono in sè cattive pel piacere presente che producono, ma sì bene per via di quelle che per esse succedono appresso, come p. e. sarebbero le malattie, la ruina delle famiglie ecc.; come pure dall'altro canto fa egli osservare che gli esercizi ginnastici, la milizia, le cure de' medici nel tagliare e bruciare le membra e le rigorose diete non sono cose buone per la ragione che producono un male presente, ma sì bene perchè provengono poi da esse la sanità ed un buono stato del corpo e la salvezza della repubblica; pel che ei finisce col conchiudere che non per altro sono esse buone se non se perchè vanno a terminare in piacere. E così poich'ebbe con valide e concludenti ragioni dimostrato che le cose dilettevoli sono buone e le dolorose cattive afferma ridicolo essere il dire, che uno conoscendo cose buone non le faccia, oppure conoscendo cose cattive nondimeno le faccia, per via del lasciarsi vincere dai piaceri, perchè sarebbe lo stesso che dire, per via del lasciarsi vincere da cose buone; e per conseguenza se poi avviene che uno si lasci vincere dai piaceri, come essi dicono, realmente ei dee essere vinto da cose buone che non sono del pregio da superare in lui le cattive. Ma per qual cagione, forse ci potrebbe alcuno qui domandare, le cose buone non sono

del pregio da superare in noi le cattive e le cattive le buone? forse per qualch'altra, se non se, perchè le une saranno più grandi e le altre più piccole, oppur le une più in numero e le altre meno? No, non per altro, noi gli diremo. Chiaro dunque rimane, conchiuderà egli, che per questo, cioè per lasciarsi vincere, non altro s'intende che prendere maggiori cose cattive in luogo di minori buone. E di vero chiunque ne dimandasse, da che cosa si giudica il pregio del piacere in confronto del dolore? noi non sapremmo rispondergli altro, se non se che si è dall'eccesso e dal difetto dell'uno verso dell'altro a vicenda, cioè secondo che si fanno l'uno verso dell'altro più grandi o più piccoli, di maggiore o minore numero, di maggiore o minore intensità; e se alcuno ancora ci dicesse, che quello che presentemente è dilettevole di molto da quello che è dilettevole nell'avvenire e da ciò che è doloroso differisce, noi gli soggiugneremmo che non anche differisce per altro, se non se per via di piacere e di dolore. Or siccome, se il vivere bene per noi consistesse nel fare e prendere cose che fossero di lunghezza grandi e nel fuggire e non fare quelle che fossero di lunghezza piccole, per la ragione che esse, quanto alla loro lunghezza, spessezza e numero, maggiori paiono da vicino e minori da lontano, noi non ci lascieremmo indurre dalla forza di quello che di esse appare, ma ricorreremmo all'arte del mi-

surare, la quale farebbe, che niuna forza su di noi avesse quello che ne appare, e mostrandoci il vero, farebbe che in esso l'anima arrestandosi ottenesse la tranquillità sua e ci salverebbe la vita; così dunque, essendo chiaro, che la salute di nostra vita sta nella retta scelta del piacere e del dolore, di quello che di questi è più o meno, più grande o più piccolo, più prossimo o più lontano, parimente egli è manifesto, che tale facoltà si aspetta ad una di quelle del misurare, avendo essa ad esaminare eccesso, difetto ed egualità di piacere e di dolore rispettivamente tra loro; e da che poi essa è una facoltà del misurare, essa pure sarà un'arte ed una scienza. Quegli dunque che conoscendo ciò che è cattivo essere cattivo, nondimeno il fa, tratto ed abbagliato da piaceri, quantunque non possa farlo, o che conoscendo ciò che è buono, ei non lo fa per via de' piaceri presenti, lasciandosi da questi vincere, egli erra nella scelta de' piaceri e de' dolori (i quali in sostanza, come si è dimostrato, sono poi le cose buone e le cose cattive), ed il medesimo erra per mancanza di scienza, e non solo per mancanza di scienza, ma da quel che si è veduto, egli erra per mancanza di scienza del misurare. Or in un'azione, in cui si erra per mancanza di scienza, tutti concederanno che si erra per ignoranza, così che il non essere in grado di resistere ai piaceri, ma lasciarsi dai medesimi vincere, si è un'ignoranza

la più grande di tutte, come per l'opposto l'essere forte per resistere ai medesimi e da essi non lasciarsi vincere sarà scienza, e per conseguenza la sapienza sarà fortezza (pag. 337-347.).

Dimostrato così che la fortezza nel resistere alle passioni proviene unicamente da scienza, giacchè in tale azione punto non si richiede ardire, volendo quindi Socrate dimostrare che anche da scienza proviene la fortezza nelle azioni, alle quali è necessario l'ardire, ei si fa nel seguente modo ad argomentare: Che se dunque ciò che è dilettevole è pur buono, niuno o che sappia o che creda esservi altre cose migliori di quelle che ei fa ed essere a lui possibili, farà ancora quelle che fa, se gli avverrà di poter fare quelle che sono migliori; e tanto meno si recherà volentieri verso le cose che sono cattive oppure che cattive ei crede che siano, giacchè questo non è neanco nella natura dell'uomo, recarsi volentieri verso quello che ei crede essere cattivo in vece di recarsi verso quello che è buono; e quando fra due mali sarà egli costretto di eleggerne uno, ei certamente eleggerà sempre il minore, e così, per la stessa ragione ancora, neanco volentieri si recherà alcuno verso quelle cose che teme, poichè quelle cose che uno teme ei crede cattive, e verso quelle poi che uno crede cattive niuno pure volentieri si reca e volentieri le prende, e per ciò anche solo verso quelle cose che non sono da temersi si recano

volentieri i forti. Ma come dunque? verso le cose che non sono da temersi e che spirano fiducia si recano volentieri anche i codardi, e così tanto i codardi quanto i forti verrebbero ad affrontare le stesse cose; quale dunque fra loro sarà la differenza? La differenza sta in questo, che i codardi hanno paura di paure vergognose, come anche hanno fiducia in fiducie vergognose; or siccome l'avere paura di paure vergognose e confidare in fiducie vergognose non da altro proviene che da mancanza di cognizione e di scienza; dove che i forti, forti sono per la cognizione e scienza che essi hanno delle cose che veramente sono e di quelle che non sono da temersi, da ciò egli segue che la cognizione e la scienza delle cose che sono e non sono da temersi e per conseguenza la sapienza, è fortezza, e così che la proposizione di Protagora, esservi certi uomini empissimi, ingiustissimi, intemperantissimi ed ignorantissimi, ma però fortissimi, è affatto falsa (pag. 347-354.).

Questa conclusione dedotta da Socrate è quanto si può dire logica, e non v'è in essa fallacia alcuna, come volle dare a divedere lo Stallbaum nella sua prefazione a questo dialogo, quando dice, che Protagora si trovò costretto di concedere che la sapienza è fortezza, per non avere osservato, che per la fortezza oltre la scienza si richiede poi ancora qualch'altra cosa; poichè Socrate, quantunque in dimostrare che

il resistere alle passioni e non lasciarsi vincere dai piaceri è scienza, abbia fatto vedere, senza che esplicitamente il dica, esservi fortezza a cui è solo necessaria la scienza e non l'ardire; tuttavia, quando si tratta d'accingersi a qualche magnanima azione, egli non nega allora che tal fortezza si trovi anche accoppiata all'ardire, nello stesso modo che Protagora, quantunque creda la fortezza provenire dal naturale coraggioso dell'anima, tuttavia ammette anche necessaria per la fortezza la scienza di quel che si fa, poichè quelli che, senza avere la scienza di quello che fanno, sono ardimentosi, questi, come abbiam veduto, ei pure chiama pazzi; la differenza dunque per riguardo a questa seconda specie di fortezza tra Socrate e Protagora, come abbiam già osservato, sta solamente in questo, che Socrate dimostrando che dalla scienza proviene unicamente la fortezza, dalla scienza pure fa provenire l'ardire necessario per la medesima, dove che Protagora, quantunque conceda essere necessaria per la fortezza la scienza di quel che si fa, tuttavia tale scienza ei considera solamente come causa secondaria, assegnandone il primo posto al naturale coraggioso dell'anima. Dal che si vede che, quantunque la sentenza di Protagora non sia fuori del verisimile e si possa anche sino ad un certo punto sostenere, tuttavia la sentenza di Socrate è la vera. E di vero oltre alle prove concludenti arrecate da Socrate,

a me pare che si possa aggiugnere ancor questa: che se la fortezza provenisse dal naturale coraggioso dell'anima e non dalla scienza, un naturale in parecchi uomini egualmente coraggioso in simili azioni dovrebbe generare in tutti lo stesso effetto, cioè si dovrebbe ravvisare in tutti lo stesso grado di fortezza; ma ora noi veggiamo non solamente diversi uomini, ma talora uno stesso uomo, che trema andare alla guerra, avere un coraggio civico incredibile; se la fortezza dunque derivasse dal naturale coraggioso dell'anima, egli si mostrerebbe di eguale ardire sì nell'andare alla guerra come nelle dissensioni civiche, ma siccome questo suo ardire deriva da scienza, il suo sapere rappresentandogli meno da temersi le dissensioni civiche, che la guerra, egli più coraggioso affronta quelle che questa; e così pure d'altra parte quegli che volentieri va alla guerra, ei vi va perchè la crede cosa men da temersi, giacchè non vi andrebbe volentieri se fosse certo di perire in essa, ma egli volentieri vi va con la speranza di ritornare sano e salvo, od onorato e premiato; che se poi si vedesse alcuno affrontare coraggiosamente una morte certa, nemmen questo è il coraggio che glielo fa fare ma sì bene la scienza, giacchè uno che facesse questo, senza alcuna speranza di gloria o senza sapere o credere che per tal morte ei venisse liberato da mali grandi che ei soffre in questa vita e di conseguire mag-

giori beni nell'altra, un tale sarebbe pazzo; e per ciò, come ognun vede, egli è dalla scienza e non dal naturale coraggioso dell'anima che proviene veramente la fortezza.

Protagora intanto al vedersi alla presenza di tanti circostanti, presso i quali ei si credeva di fare non mediocre mostra del suo ingegno, oltre alla sua aspettazione così valentemente confutato da un giovane, quale era allora Socrate, preso da mal umore e da ira, si risolve a non più rispondere; pel che Socrate per placarlo gli fa sentire, che non per altro tante domande gli faceva, se non per esaminare seco lui come mai stesse quello che concerne la virtù, e che cosa mai finalmente essa fosse; ma però al vedere l'esito d'un così lungo ragionamento intorno della virtù, se mai si possa sì o no essa insegnare, soggiugne essergli venuto ad apparire tutto il contrario di quello che uomo avrebbe aspettato, poichè se egli in sostenere, che la temperanza, la giustizia, la fortezza, insomma tutta la virtù è scienza, era giunto con ciò a dimostrare che essa si può insegnare; Protagora dall'altro canto in sostenere che essa è tutt'altro che scienza, era venuto a dimostrare che essa non si può insegnare, tutto l'opposto di quello che contendeva in principio. Al vedere adunque la confusione di tutto questo e non sapendo come ciò stia, egli allora dice a Protagora, che bramerebbe ancora circa la virtù investigare che cosa mai essa sia, e poi vedere

di nuovo se insegnare o no essa si possa; ma Protagora dissimulando il suo rancore ed il suo sdegno, gli soggiugne non più restargli tempo per tale investigazione, perchè aveva qualch'altra cosa a fare; intanto non omette di presagirgli che col tempo sarebbe certo diventato uno di coloro che per sapienza sono sommamente celebri (pag. 354-356.).

Da questa esposizione del presente dialogo si scorge, come già osservò l'Ast (*Platons Leben und Schriften*, pag. 67.), che in esso Platone non ebbe veramente uno scopo filosofico di dimostrare, se la virtù si possa sì o no insegnare, poichè il dialogo si è condotto alla fine senza che tal proposizione sia stata dimostrata, anzi Socrate confessò egli stesso non potersi venire alla soluzione di tal quistione, prima che non si fosse venuto a conoscere la natura della virtù stessa, ma sì bene scopo di Platone in questo dialogo, come si vede, fu di smascherare e fare scomparire i sofisti, di mettere Protagora in contraddizione con se medesimo, giacchè dall'avere egli affermato che la temperanza, la giustizia, la santità, la fortezza e la sapienza erano cose diverse fra di loro e dal tutto di cui sono parti, essendo stato da Socrate costretto di concedere che la giustizia è santità, la temperanza è sapienza e giustizia, la sapienza è fortezza, e per conseguenza che tutte sono una cosa sola, rimane chiaro ch'egli non sapendo ancora neanco

quello che è virtù, se sia essa una o di più parti, non poteva essere maestro della medesima, com'egli impudentemente per tutta la Grecia si spacciava. Del resto quantunque Platone abbia in questo dialogo validamente dimostrato essere le virtù inseparabili, nondimeno non bisogna poi credere ch'egli non riconosca la distinzione della fortezza, della giustizia, della temperanza, della sapienza, giacchè questa distinzione egli ammette negli altri suoi scritti, nè anche persuadersi che tutto quello che pone in bocca di Protagora sia tutto falso, poichè, oltre che Protagora disse molte cose anche vere, la stessa proposizione, che la fortezza provenga dal naturale coraggioso dell'anima, come abbiamo veduto, non è fuori del verisimile, ma per la ragione che sì nel rispondere in dialogo come anche nel parlare oratoriamente in periodi lunghi, i quali quantunque non manchino di un ornamento magnifico di parole, sono però privi di ordine e di chiarezza, le cose vere che Protagora dice, non essendo esposte in un metodo chiaro e scientifico da appagare la ragione, perdono moltissimo di forza e di efficacia. Finalmente non si lasci ancor di osservare che Platone in questo suo scritto non si contentò di fare scomparire Protagora nelle quistioni filosofiche, e nel discorso in dialogo e nel discorso oratorio, ma perchè aveva pure scritto Protagora circa l'eloquenza certe regole, come sappiamo da Cicerone

nel Bruto cap. 12, denominate luoghi comuni, come anche circa la retta scelta e proprietà delle parole aveva pur composto un trattato intitolato περὶ ὀρθοεπείας, come ci attesta lo stesso Platone nel Fedro pag. 165 (Stef. 267. C.), e moltissimo ancora nelle istruzioni che dava ai giovani s'intratteneva nella interpretazione de' poeti e specialmente di Simonide, come ci attesta Temistio (*Orat.* XXIII, pag. 289, ed. Hard.); così anche in questo genere di studio mise Platone ancora in chiaro l'insufficienza e la nullità non solo di Protagora ma per sino di Prodico, il quale in sì fatte materie passava pel primo maestro, col far vedere che in sì fatte interpretazioni non si dee solo al significato delle parole porre mente, come facevano i sofisti, giacchè le parole, secondo che ad altre verranno esse accoppiate, vengono pur a dare sempre un senso diverso, ma molto più doversi badare al contesto, alla materia ed a tutto l'argomento che viene trattato dall'autore ed a quello ch'ei dovette avere avuto in mente quando scriveva, come appunto dopo l'interpretazione di Protagora e di Prodico ei ce ne diede uno esempio nell'interpretazione che fece fare da Socrate intorno di due passi, come vedremo, da lui arrecati di una canzone di Simonide.

Questo dialogo è mirabile per la sua perfezione e meritamente da tutti fu sempre tenuto per un capo lavoro di Platone. In esso, come rettamente afferma lo Stallbaum, regna sempre

una eleganza e leggiadría del dire, una gran varietà e facilità dell'argomento, una somma ilarità in trattare le cose più gravi. E per ciò con ragione viene creduto il medesimo essere un lavoro di Platone, se non della prima gioventù, almen che non era ancora del tutto passata, poichè oltre che le quistioni in esso trattate sono tutte comuni e già discusse ai tempi di Socrate, colla sola differenza che in questo scritto si trovano da Platone trattate con maggiore eleganza e maestría, non vi si ravvisa altresì, come ottimamente fu notato dall'Ast, la morale socratica elevata alle specolazioni del Pitagoreismo e dell'Eleatismo, come dalla lettura del Parmenide e di altri suoi dialoghi facilmente si potrebbe ognuno convincere.

IL PROTAGORA

ovvero

I SOFISTI SMASCHERATI

PRIMI INTERLOCUTORI

UN AMICO DI SOCRATE E SOCRATE;

SECONDI INTERLOCUTORI

IPPOCRATE, SOCRATE, PROTAGORA, CALLIA, ALCIBIADE, CRITIA, PRODICO, IPPIA.

L'AMICO DI SOCRATE

Stef. pag. 309

D'onde ne vieni, o Socrate? certo dal dare la caccia alla bellezza di Alcibiade. Affè che a me pure, avendolo l'altro ieri veduto, bello mi apparve l'uomo, o Socrate, sì, a dirla fra noi, già uomo e già quasi coperto di barba.

SOCRATE

E che per questo? Non sei già tu un lodatore di Omero, il quale dice(1) che della gioventù l'età che più d'ogni altra gradisce si è quella in cui spuntano i primi peli, quale appunto ha ora Alcibiade?

(1) Odiss. x, v. 279.

L'AMICO DI SOCRATE

Via, ma d'onde vieni or dunque? forse da lui stesso? ed in che modo è verso di te disposto il giovinotto?

SOCRATE

Bene ei mi parve, e massimamente quest'oggi; poichè levatosi in mio aiuto molte cose per me egli disse, ed ora appunto io vengo da lui; ma però ti voglio dire cosa strana, ed è, che trovandosi egli pur dinanzi a' miei occhi, io punto non gli poneva mente ed anche spesso di lui mi scordava.

L'AMICO DI SOCRATE

E che cosa mai così grande tra lui e te può essere avvenuta? poichè, almeno in questa città, tu non hai sicuramente incontrato alcun altro, che di lui sia più bello.

SOCRATE

Anzi, assai più bello.

L'AMICO DI SOCRATE

Che di' tu mai? cittadino o forestiero?

SOCRATE

Forestiero.

L'AMICO DI SOCRATE

Di qual paese?

SOCRATE

D'Abdera.

L'AMICO DI SOCRATE

Ed un forestiero sembrò a te essere così bello da parerti ancora più bello del figliuolo di Clinia?

SOCRATE

E come, o caro, più bello non dee apparire quello che è più sapiente?

L'AMICO DI SOCRATE

Ma forse dopo esserti incontrato con qualche sapiente, o Socrate, da noi tu vieni?

SOCRATE

Sì col più sapiente fuor di dubbio di quei per lo men de' tempi nostri, se pure il più sapiente ti par che sia Protagora.

L'AMICO DI SOCRATE

Oh che mi dici! Protagora è in questa città venuto?

SOCRATE

Già da tre giorni.

L'AMICO DI SOCRATE

Pur ora dunque dopo esserti con lui trattenuto ne vieni?

SOCRATE

Certo, dopo avere a vicenda dette e udite molte cose. 310

L'AMICO DI SOCRATE

Perchè dunque, se nulla ti vieta, dopo aver fatto alzare questo ragazzo, qui sedendo, non ci racconti tu la conversazione con esso lui avuta?

SOCRATE

Anzi ve la riferirò intieramente, e ve ne saprò grado, se voi mi ascolterete.

L'AMICO DI SOCRATE

E noi anche a te parimente, se ti porrai a raccontarcela.

SOCRATE

Bene la grazia sarà doppia. Via dunque ascoltate.

Questa notte passata molto prima dell'aurora, Ippocrate, figliuolo di Apollodoro e fratello di Fasone, col bastone molto fortemente mi battè la porta, e tosto che da qualcheduno gli fu aperta, subito entrò dentro in fretta e ad alta voce chiamando, O Socrate, disse, sei tu desto, oppure dormi? – Io, conosciutolo alla voce, Olà Ippocrate, dissi; forse qualche cosa di nuovo mi annunzi? – Nulla, se non cose buone, rispose. – Deh! potesse pur esser vero quello che dici, replicai io; ma che cos'è, e per causa di che cosa sei tu venuto a quest'ora? – Ritto allora presso di me accostandosi, Protagora è venuto, mi disse. – Già da ier l'altro, io soggiunsi, e tu pur ora ciò udisti? – Per gli Dei, rispose, solamente ier sera. – E nello stesso tempo tastando a tentoni il letticciuolo, si pose a sedere accanto a' miei piedi e disse, Ier sera molto in sul tardi sono ritornato da Enoe; poichè nascostamente Satiro il mio servo se ne era fuggito via, e volendo io farti sapere che l'avrei inseguito, per via di un certo altro affare me ne sono scordato; indi poichè fui di ritorno e che fummo cenati, mentre che eravamo per andare a dormire, allora il fratello mi disse che era giunto Protagora. Aveva io sì bene intrapreso di venire ancora da te subito, quindi mi

parve che la notte fosse già troppo avanzata; ma appena che il sonno m'ebbe dalla fatica ricreato, subito alzatomi, qui così in fretta men venni. – Io che d'animo forte il conosceva e furioso, E che dunque, gli dissi, importa a te che sia qui giunto Protagora? forse ti fece egli qualche ingiuria? – Egli allora ridendo, Sì per gli Dei, o Socrate, rispose, perchè ei solo essendo sapiente, non fa sapiente pur me. – O che sì, per Giove, ei farà sapiente pur anco te, replicai io, se gli darai danari sì, che tu il persuada. – Oh Giove e gli Dei, soggiunse, deh la cosa stesse solo in questo, chè di sostanze, tanto delle mie quanto di quelle de' miei amici, non difetterò certamente; anzi per questo appunto anche da te ora men vengo, affinchè con lui per me tu parli; poichè io, come sono giovane, così non ho ancor mai veduto Protagora nè da lui udito cosa alcuna, stante che io era ancor fanciullo, quand'egli per la prima volta qui venne. Ma tal personaggio, o Socrate, tutti lodano, e dicono che sia il più sapiente di tutti nel ragionare; perchè dunque da lui non andiamo, affinchè il prendiamo in casa? da quel che udii, egli è alloggiato in casa di Callia figliuolo d'Ipponico, andiamo adunque... – Io allora, O il mio buono, gli dissi, no non andiamoci ancora, chè egli è troppo presto; ma alziamoci per andar qua nel cortile, ed ivi d'intorno ad esso girando intratteniamoci, finchè si faccia luce, quindi vi an- 311

dremo; poichè Protagora per lo più si trattiene in casa, così che sta pure a buona speranza, che dentro, com'è verisimile, il troveremo.

Dopo questo alzati andammo nel cortile e vi giravamo d'attorno. Intanto volendo io mettere alla prova la forza d'Ippocrate, mi posi ad esaminarlo e domandandolo, O Ippocrate, dimmi, gli dissi, tu ora ti accingi per andare da Protagora a dargli danaro in mercede per te stesso; ma come a uom di qual arte sei mai tu per andare da lui e per diventare tu che cosa? così p. e., se andando tu da Ippocrate di Coo, quegli dello stesso tuo nome e discendente d'Esculapio, avessi tu nell'animo di dargli danaro in mercede per te stesso, se qualcheduno ti domandasse, Dimmi, o Ippocrate, come a uom di qual arte sei per dar tu mercede ad Ippocrate? che cosa risponderesti? – Risponderei, soggiunse, che gliela do come a medico. – E per diventare tu che cosa? – Per diventare medico, rispose. – E se andando da Policleto l'argivo, o da Fidia l'ateniese, avessi tu nell'animo di dare loro per te stesso mercede, se qualcheduno ti domandasse, Come a uomini di qual arte hai tu nell'animo di dar questo danaro a Policleto ed a Fidia? che cosa risponderesti? – Gli direi che loro lo do come a statuarii. – E per diventar tu che cosa? – Egli è chiaro che si è per diventare statuario. – Bene, io soggiunsi, or andando noi da Pro-

tagora, io e tu, pronti saremo a dargli danaro in mercede per te; se ci basteranno le nostre sostanze, con queste noi il persuaderemo; che se no, quelle degli amici spenderemo ancora; se qualcheduno adunque nel mentre che così tanta sollecitudine in questo affare ci diamo, ne domandasse, Diteci, o Socrate ed Ippocrate, come a uom di qual arte avete voi nell'animo di dare danaro a Protagora? che cosa gli risponderemmo? qual altro nome ancora udiam noi darsi a Protagora, come a Fidia udiamo darsi quello di statuario, ad Omero quello di poeta, qual altro nome simile udiam noi darsi a Protagora? – Sofista, o Socrate, nominano tal personaggio, rispose. – Come a sofista adunque andiam noi a dargli danaro? – Certissimamente. – E se di questo ancora più oltre alcuno ti dimandasse, Per diventar tu che cosa, te ne vai da Protagora? – Qui egli divenuto rosso (la luce del giorno già alquanto appariva, in guisa che chiaro io il poteva vedere) disse, Se punto conforme alle precedenti vuol essere la risposta, egli è chiaro che si è per diventare sofista. – Oh! per gli Dei, seguitando io dissi, eh non ti vergogni tu di profferirti presso de' Greci sofista? – Sì, per Giove, se quello che io penso ho da dirti. – Ma forse tu, o Ippocrate, non intendi che sia per essere tale l'insegnamento che stai per ricevere da Protagora, ma sì bene quale è quello che si ha dal maestro di grammatica

312

e di ginnastica e da chi insegna a suonare la cetra; poichè ciascuna dottrina di costoro tu non sei già ito ad apprendere col fine di acquistarne l'arte e per diventarne tu artefice, ma solo per avere un'educazione, quale ad uomo privato e di gentile legnaggio si addice. – Certo, soggiunse, ei mi pare che piuttosto così sia per essere l'insegnamento ch'io sto per ricevere da Protagora. – Bene, sai tu dunque quello che stai ora per fare, o l'ignori? diss'io. – Per riguardo a che cosa? – Che cioè tu stai per affidare la cura dell'anima di te stesso ad un uomo, come dici, sofista, ma quello poi che finalmente sia il sofista, mi maraviglierei se tu il sapessi; ma però mentre che tu ignori questo, tu non sai anche cui affidi l'anima tua, se ad una cosa buona o cattiva. – Io per me credo di ciò sapere, ei soggiunse. – Dimmi dunque che cosa pensi tu che sia il sofista? – Io credo, rispose, che sia quegli, come il nome esprime, che è fornito di sapienti cognizioni[1]. – E questo non anche, replicai io, si può dire e dei pittori e dei legnaiuoli, ch'essi sono pur annoverati

(1) In greco l'etimologia di sofista è chiara, giacchè deriva da σοφός, *sapiente*, e εἰδέναι, *sapere*, così che egli è ὁ τῶν σοφῶν ἴστης, *colui che sa cose sapienti*. E di vero da principio presso i Greci sofista significava *sapiente*, *dotto*; ma posteriormente in mala parte venne a significare colui che per ostentare il suo ingegno o per lucrar danaro filosofava, come anche quelli che con cavillazioni ed ingannevoli speciosità ragionando tentavano d'ingannare gli altri.

tra coloro che sono forniti di sapienti cognizioni? ed in fatti se qualcheduno ci domandasse circa qual cosa i pittori abbiano cognizioni sapienti, noi fuor di dubbio gli risponderemmo, che hanno sapienti cognizioni che riguardano il saper fare le immagini, e così di tutto il resto. Ma se alcuno ci domandasse, circa qual cosa ha mai il sofista sapienti cognizioni, che mai gli risponderemmo? quale è mai quella opera ch'egli sa effettuare? che cosa direm noi ch'egli sia? – Noi diremo, o Socrate, ch'ei sa rendere altri terribile nel dire. – Forse noi diremo il vero, replicai io, tuttavia non del tutto abbastanza; poichè la nostra risposta richiede ancora una domanda, circa qual cosa ei renda altri terribile nel dire, così p. e. chi insegna a suonare la cetra rende fuor di dubbio altri terribile nel dire circa quella cosa, nella quale il fa sapiente, vale a dire circa l'arte di suonare la cetra. Non è vero? – Sì. – Bene. Il sofista circa qual cosa rende altri terribile nel dire? non è forse egli chiaro che il rende in quello ch'egli sa? – Egli è consentaneo. – Quale dunque si è finalmente quella cosa che il sofista sa egli stesso, e fa che ancor la sappia il suo discepolo? – Per Giove, rispose, io non so più che dirti. – Io allora dopo questo così dissi, Or come? sai tu dunque a qual pericolo vai a sottoporre l'anima tua? forse se fosse mestieri che affidassi tu il tuo corpo ad alcuno con rischio 313

ch'esso diventasse buono o cattivo, tu molto vi penseresti, se a lui lo dovessi affidare o no, e chiameresti i tuoi amici e parenti per consigliarti con loro, sopra questa esaminazione molti giorni pensando; di quello poi che tu per maggior pregio tieni che il corpo, vale a dire dell'anima, conforme il quale se buono sarà o cattivo tutti i fatti tuoi o bene o male avranno ad andare, intorno di questo tu non comunicasti nè col tuo padre, nè col fratello, nè con alcuno di noi che siamo tuoi amici, se a questo forestiero che è giunto tu abbia ad affidare o no l'anima tua, ma solamente ier sera avendo tu di lui udito, innanzi giorno da me questa mattina venendo di ciò non fai parola veruna, nè prendi verun consiglio, se devi a lui affidare te stesso o no, ma sei pronto a sprecare le tue sostanze e quelle ancora degli amici, come se già avessi conosciuto dover tu assolutamente conversare con Protagora, il quale nè, come dici, conosci, nè mai ancora hai con lui pur una volta parlato, e sofista il chiami, e quello poi che finalmente sia il sofista, a cui stai per affidare te stesso, dài manifestamente a divedere che ignori? – Questo da quello che dici appare, o Socrate, soggiunse egli, dopo ch'ebbe ciò udito. – Ora, o Ippocrate, è forse il sofista un mercatante o rivenditore a minuto delle merci, di cui si nutre l'anima? giacchè uom tale a me pare ch'ei sia. – Ma di qual cosa mai si nutre l'anima, o So-

crate? – Delle dottrine che apprende, diss'io; e per questo, o amico, guardiamoci dunque, che il sofista mentre loda quello che vende non ne inganni, come coloro che ci ingannano intorno a quello di cui si nutre il corpo, vale a dire come il mercatante ed il rivenditore; poichè costoro delle merci che portano non sanno essi medesimi quello che sia buono o cattivo pel corpo, ma nel vendere lodano ogni cosa, e ciò neanco sanno quelli che da essi comprano, se non per avventura si troverà alcuno intelligente di ginnastica o di medicina; così coloro pure che d'attorno per le città vanno portando dottrine, e che le mettono a mercato ed a minuto le rivendono sempre a chi desidera, lodano tutto quello ch'essi vendono, ma forse, o mio caro, anche di costoro possono essere alcuni, i quali ignorano quello che di queste cose ch'essi vendono sia buono o cattivo per l'anima, come nello stesso modo ciò ignorano anche quelli che da essi le comprano, se non parimente si troverà alcuno, il qual abbia cognizioni di medicina riguardante l'anima. Che se dunque per avventura ti trovi tu sapere qual di queste cose sia buona e cattiva, sicuro affatto puoi comprare dottrine da Protagora o da qualunque altro; che se no, bada, o caro, non forse 314 tu commetta alla sorte ed a rischio quello che hai di più caro. E nel vero molto maggiore è il pericolo che si corre nella compra delle dot-

trine, di quello che si corra nella compra de' cibi; poichè chi compra cibi e bevande da un rivenditore o mercatante, può in altri vasi portarseli via, e prima che col berli e col cibarsi de' medesimi dentro del suo corpo li riceva, riponendoli in casa e chiamando qualche uomo intelligente può con esso lui consigliarsi, quello che di essi abbia a mangiare o a bere, e quello che no, ed in qual quantità, e quando, così che nella loro compra il pericolo non è grande; dove che le dottrine è impossibile in un altro vaso portare via, ma, pagatone il prezzo, è necessario, poichè uno dentro dell'anima le avrà ricevute ed apprese, subito con suo danno o vantaggio che il medesimo se ne parta. Questo dunque esaminiamo anche con quelli che di noi sono più vecchi; poichè noi siamo ancor troppo giovani da poter decidere un così grande affare. Nondimeno ora, come abbiam già preso le mosse, andiamo ed ascoltiamo quell'uomo, quindi quando l'avremo ascoltato, anche con altri comunichiamo; poichè quivi Protagora non è già solo, ma vi è pure Ippia di Elea (e credo che vi sia anche Prodico di Ceo), ed ancor altri molti e sapienti.

Presa dunque sì fatta deliberazione, c'incamminammo. Ma quando fummo nel vestibolo, ci arrestammo e seguitavamo un discorso che ci era caduto tra via; affinchè dunque non avvenisse, che il lasciassimo tronco, ma non vi entrassimo

innanzi di averlo terminato, nel detto vestibolo soffermandoci, ragionammo finchè fummo tra di noi d'accordo. Il portinaio intanto, che è un eunuco, ci aveva uditi, credo, ma pare che per la moltitudine de' sofisti, ei se la prenda molto a male con quelli che frequentano quella casa; ed in fatti, poichè noi avemmo picchiato la porta, egli apertala e vedutici, Eh via, sempre sofisti! disse; ei non ha tempo il padrone. – E in dir questo fortemente quanto più potè di tutte e due le mani con un colpo ci chiuse la porta incontro. Noi battemmo di nuovo, ed egli di dentro della porta chiusa rispondendo, O uomini, disse, non avete udito, che non ha tempo il mio padrone? – Sì, o il mio buono, io risposi, ma noi non veniamo da Callia nè siamo sofisti, e per ciò sta di buon cuore; giacchè noi siam venuti pel bisogno di vedere Protagora, a lui dunque tu annunziaci. – A grande stento allora ci aperse finalmente la porta.

Entrati dentro trovammo Protagora che passeggiava nell'antiportico[1]. Insieme con lui gli passeggiavano a' fianchi, da una parte Callia figliuolo d'Ipponico, ed il suo fratello uterino Paralo figliuolo di Pericle, e Carmide figliuolo 315 di Glaucone: dall'altra l'altro figliuolo di Pericle,

(1) Intorno a questo antipórtico e vestibolo nominato sopra, ved. la nota in fine.

Santippo, e Filippide figliuolo di Filomélo, ed Antiméro di Menda, il quale fra i discepoli di Protagora, è quello che è più di tutti celebrato, e s'istruisce col fine di acquistar l'arte per diventare sofista. Di quelli poi che dietro il seguivano ascoltando quello che si diceva, la maggior parte apparivano essere forestieri, che Protagora da ciascuna delle città per cui egli passa trae seco, allettandoli, come Orfeo, alla sua voce, ed essi a tal lusinga presi, dietro alla sua voce il seguono; non pertanto alcuni del nostro paese in quel coro si trovavano pure. Al riguardar questo coro io presi sommamente piacere, al riguardar cioè com'essi rispettosi gentilmente si guardassero dal non mai intraversarsi dinnanzi ai piedi di Protagora, ma ogni qual volta ch'egli si volgeva con quei che insieme aveva a lato, garbatamente e con ordine questi suoi uditori quinci e quindi spartendosi e poi facendo in giro una conversione, sempre dietro di lui nel più leggiadro modo venivano a collocarsi.

Dinanzi gli occhi dopo costui si offerse (per usare le parole poetiche di Omero[1]) Ippia di Elea, che dalla parte opposta pur nell'antiportico in faccia sedeva sopra di un trono. A lui d'intorno sopra di panche sedevano Erissimaco figliuolo di Acumeno e Fedro del borgo di Mir-

(1) Odissea, lib. XI, v. 601.

rimunte e Androne figliuolo di Androzione, e de' forestieri parecchi de' suoi cittadini ed alcuni altri. Apparivano essi circa la natura e circa le cose che succedono nelle regioni aeree e celesti fare a lui certe quistioni astronomiche, ed egli sopra il trono sedendo dava il suo giudizio intorno a quello che gli domandavano e glielo spiegava.

Tantalo ancora ivi da me fu visto[1], giacchè Prodico di Ceo era appunto in questa città venuto, e si trovava in una camera, di cui nel tempo a dietro Ipponico si serviva come di dispensa, ma ora per la moltitudine della gente che viene quivi ad albergare, Callia fattala sgomberare ne ha fatto un ostello pe' forestieri. Prodico dunque era ancora a letto, inviluppato in certi velli e coltrici assai molte, come appariva. Su letti poi ivi vicini sedevano accanto a lui Pausania del borgo Ceramico e con esso lui un giovane ancor fanciullo e d'indole, come io credo, buona e generosa, e molto bello di figura; mi parve udire che avesse nome Agatone, e non mi maraviglierei s'ei fosse l'amato favorito

(1) Omero, *ibid.* v. 582. Socrate qui paragona la sensazione che gli fece la vista di tanti sofisti nel cortile della casa di Callia, alla sensazione che ricevette Ulisse al veder un numero per così dire infinito di ombre de' morti nel suo entrare all'inferno. L'Heindorf pensa che Prodico qui venga paragonato a Tantalo per via della sua avarizia, perchè non dava lezioni se non a gran prezzo; anzi secondo la paga grande o piccola lezioni pur di grande o piccola importanza egli dava.

di Pausania. Ivi dunque era questo giovinetto, e vi si vedevano pure tutti e due gli Adimanti, l'uno figliuolo di Cepide e l'altro figliuolo di Leucolofide, e qualcheduno ancor degli altri. Intorno di che cosa discorressero io di fuori non poteva comprendere, quantunque fossi tutto inteso per ascoltare Prodico (giacchè affatto 316 sapiente e divino mi par essere quell'uomo), ma un certo rombo, che la sua grossa voce produceva nella camera, faceva sì che non si poteva distinguere quello che si diceva.

Di poco eravamo noi entrati, quando sopravvennero dopo noi Alcibiade, come tu dici, il bello, ed io ti credo, e Critia figliuolo di Callescro.

Come dunque noi fummo entrati, dopo esserci ancor fermati alquanto a riguardare queste cose, ci accostammo a Protagora, e così io gli dissi, Non senza cagione, o Protagora, io e qui Ippocrate siamo da te venuti. – Ed egli, Volete voi forse, ci domandò, discorrere con me solo, oppure anche insieme con altri? – A noi punto non importa, io risposi; udita la cagione, per cui da te siam noi venuti, il vedrai tu stesso. – E che dunque si è quello, per cui da me venite? – Ippocrate qui de' nostri cittadini, figliuolo di Apollodoro, d'una famiglia grande e doviziosa, il quale mostra ingegno da poter gareggiare con tutti quelli della sua età, credo che desideri di diventare celebre nella città nostra, il

che facilissimamente pensa potergli avvenire, se con esso te egli usasse. A questo dunque pensaci tu in fino da quest'ora, se di queste cose credi dover tu solo pur con noi soli discorrere, oppure con altri. – Rettamente, o Socrate, soggiunse egli, a me tu provvedi; poichè un forestiero che nelle grandi città sen viene e persuade in esse a migliori de' giovani, che, lasciate le famigliarità degli altri, parenti od estranei, più vecchi o più giovani, seco lui facciano dimestichezza, come se per via dell'usare seco diventassero migliori, uno che faccia questo bisogna che si prenda guardia; giacchè non piccole invidie da ciò nascono ed altre malevolenze ed insidie. Non pertanto che l'arte sofistica sia antica io l'affermo, quantunque coloro che fra gli antichi la esercitarono, temendo quello che essa ha di odioso, con un manto l'abbiano coonestata e velata; gli uni con quello della poesia, come Omero, Esiodo e Simonide, altri parimente con quello de' misterii e de' vaticinii degli oracoli, come Orfeo e Museo ed i loro seguaci; e taluni pure ho io osservato per sin con quello della ginnastica, come Icco il tarantino, e quegli che or ancora non è sofista inferiore a qualunque altro, vale a dire Erodico di Selimbria, di origine megarese. Col manto della musica Agatocle vostro cittadino, che era un gran sofista, l'ha pure palliata, e Pitocleide di Ceo ed altri molti. Costoro tutti, come dico, per tema non fosse loro

portata invidia, di queste arti come di un velo si servirono; nondimeno, per quanto spetta a 317 questo, con niun di costoro io mi convegno; e nel vero io credo, che nulla di quello che volevano, sia loro avvenuto di fare; poichè loro non venne fatto di poter ciò celare a quelli che nella loro città hanno il potere di trattare le cose, per cagion de' quali a questi palliamenti ricorsero; giacchè quanto alla moltitudine, essa non s'accorge, per così dire, di nulla, ma qualunque cosa che quelli le facciano intendere, a cielo essa celebra. Or chi tenta nascostamente di sottrarsi, e non è in grado di poter ciò fare, ma rimane scoperto, non solo incorre la taccia d'essere un grande sciocco per aver voluto ciò tentare, ma di necessità ei si rende ancor gli uomini di animo a se molto più avverso; poichè oltre alle altre cose credono ch'uom tale sia artefice di tutte le malizie. Per la qual cosa, per una strada del tutto contraria a quella di costoro io mi sono messo, e confesso di essere sofista e d'istruire gli uomini, e miglior cautela della loro credo che sia questa, piuttosto ciò confessare che negare. Oltre a questa altre vie furono da me pure spiate, così che la Dio mercè posso dire, che verun male non mi è ancora accaduto per confessare che io sia sofista, quantunque già da molti anni in quest'arte io tutto mi aggiri. Ed in vero gli anni di mia vita tutti insieme sono molti, e di

voi tutti non v'ha alcuno, di cui per età io non possa essere padre; così che oltre modo caro mi sarebbe, quando vi piacesse, che di tutte queste cose alla presenza di quei che sono qui dentro si discorresse. – Io allora, poichè sospettava ch'ei volesse farsi vedere a Prodico e ad Ippia, e gloriarsi di noi siccome di quelli che amatori di lui fossimo colà venuti, Perchè dunque, gli dissi, non subito chiamiam noi anche Prodico ed Ippia e quei che con esso loro sono, affinchè ci vengano ad ascoltare? – Sì, troppo bene, soggiunse Protagora. – Volete dunque, disse allora Callia, che vi acconciamo un luogo di sedili, affinchè sedendo ragioniate? – Così parve doversi fare; e tutti lieti per istare ad udire uomini sapienti, prendendo noi stessi le panche ed i letti, acconciammo il luogo per sedere là dove era Ippia, perchè ivi già prima si trovavano le panche; nello stesso tempo vennero pur Callia ed Alcibiade, conducendo Prodico e quei ch'egli aveva insieme, poichè l'ebbero fatto alzare dal letto.

Quando tutti fummo seduti, Protagora, Or dunque, o Socrate, disse, da che si trovano questi personaggi presenti, potresti tu dire quello, di cui tu poco innanzi per questo giovane mi parlavi. – A questo io così gli sog- 318 giunsi, Comincierò, o Protagora, con lo stesso esordio, col quale poco fa io aveva cominciato, col dire cioè quella cosa per cui io da te sia

venuto. Ippocrate qui è preso da una forte brama di usare con te; quello che dunque gli avverrà, se converserà teco, dice che volentieri udirebbe. Ecco tutto quello che noi abbiamo a dirti. – Qui Protagora ripigliando il discorso, disse, O giovinetto, ei ti avverrà, se meco userai, nel primo stesso giorno che tu converserai con me, d'andartene a casa divenuto migliore, e questo stesso ti avverrà pur la dimane, e così tutti i giorni di sempre progredire in meglio. – All'udire queste cose io allora soggiunsi, Quello che tu dici, o Protagora, non fa punto maraviglia, ma ella è cosa affatto naturale, poichè anche tu, alla tua età e così sapiente come sei, diverresti migliore, se qualcheduno t'insegnasse quello che per avventura tu non sapessi ancora. Per la qual cosa bada a non ispiegarti così, ma sì bene in quel modo, che se qui Ippocrate subito all'improvviso cangiando del tutto questa sua voglia, desiderasse di conversare con quel giovinetto, che or ultimamente è nella città venuto, vale a dire con Seusippo di Eraclea, e da lui, come or da te, venendo le stesse cose dal medesimo udisse che or da te ode, cioè che usando con esso lui tutti i giorni ei diventerebbe migliore e farebbe nuovi progressi, se più oltre Ippocrate di nuovo il domandasse, Per riguardo a che cosa sarò io per diventare migliore ed in quale farò io nuovi progressi? certamente gli risponderebbe Seusippo,

che si è nella pittura; e se trovandosi insieme con Ortagora di Tebe, udendo da lui le stesse cose che or da te ode, di nuovo più oltre ei gli domandasse, in quale cosa praticando insieme sarebbe per diventare tutti i giorni migliore, questi fuor di dubbio gli risponderebbe, che si è nel suonare il flauto; così di' anche tu a questo giovinetto ed a me che in suo nome ti domando, Ippocrate qui conversando con Protagora, nel primo stesso giorno che userà con lui se ne andrà fatto migliore, e così pure in ciascun degli altri giorni farà sempre nuovi progressi; in che mai, o Protagora, e per riguardo a che cosa? – Protagora da me avendo ciò udito, Tu egregiamente m'interroghi, disse, o Socrate, ed io a quelli che così egregiamente m'interrogano godo in me di rispondere. Ad Ippocrate, se da me viene, non avverrà quello che gli avverrebbe, se con qualcun altro de' sofisti egli usasse. Poichè gli altri rintuzzano l'ingegno de' giovani, stante che a quelle arti ch'essi hanno già fuggito, contra la loro voglia riconducendoli, di nuovo in esse li mettono, loro insegnando il calcolo, l'astronomia, la geometria e la musica (e in dir questo volse lo sguardo inverso d'Ippia); dove che da me venendo, non altro imparerà, se non se quello per cui da me egli viene. La scienza che da me poi egli impara, è sapere consigliarsi bene, sì per riguardo a' suoi affari domestici, in qual modo possa am-

ministrare ottimamente la casa sua, come per riguardo a quelli dello stato, in qual modo possa quanto si può dire il più diventare valente nel
319 trattarli e in sapere circa di essi favellare. – Io allora, Seguo io forse il tuo discorso? dissi; a me pare che tu voglia dire l'arte del reggimento civile, e promettere di far buoni cittadini gli uomini. – Questo appunto si è quello, o Socrate, soggiunse, ch'io pubblicamente mi profferisco di fare. – Un'arte bella da vero tu possiedi, replicai io, se pur la possiedi (certo non udrai che io altro ti dica, se non se quello che penso); io per me, o Protagora, non mi credeva che questa si potesse insegnare, ma a te che ciò dici io non posso non prestar fede; nondimeno la causa per cui io creda, non potersi essa insegnare nè potersela gli uomini dagli uomini procurare, egli è giusto che a te la dica. Io dunque, come tutti gli altri Greci, sono d'avviso che gli Ateniesi siano sapienti; or bene, io veggo che quando insieme noi ci troviamo in adunanza raccolti e che la città ha bisogno di fare qualche cosa che riguardi il fabbricare gli edifizii sono chiamati per consigliarla intorno a questo coloro che li fanno, e quando poi essa ha da far qualche cosa che riguardi il costrurre navi, pur quelli che ne fanno sono chiamati, e così in tutte le altre cose che pensano potersi imparare ed insegnare; e se mai qualcun altro, ch'essi non credano esercitare la professione di queste

arti, tentasse loro dare consiglio, quantunque molto bello e ricco egli fosse e di nascita illustre, non-pertanto non viene da loro accolto, ma deriso, e fanno romore in sino a tanto ch'egli, sì quegli che tenta di voler loro favellare, sopraffatto dagli schiamazzi o cesserà da se stesso, o che gli arcieri per comando de' Pritani l'avranno giù trascinato o messo fuori. Questo dunque è il modo, con cui procedono nelle cose, che credono essere circoscritte nella sfera dell'arte; dove che quando avviene che abbiano a consigliarsi intorno all'amministrazione dello stato, per riguardo a queste cose senza distinzione alcuna sorgono a loro dare consiglio il fabbro da legno, da rame, il calzolaio, il mercatante, il posseditore di navi, il ricco, il povero, chi ha natali illustri e chi gli ha oscuri, e non v'ha persona, come avviene ne' casi precedenti, che di questo riprenda alcun di costoro, perchè cioè senza essere stato in alcun luogo ad imparare nè avere avuto maestro alcuno, s'accinga quindi a loro dare consiglio; e ciò, per la ragione evidente, che non reputano potersi questa virtù imparare. Nè credere già che così avvenga solamente nelle pubbliche faccende che si trattano nel comune, ma privatamente ancora fra noi i cittadini più sapienti e più virtuosi, che sì fatta virtù hanno, non sono essi in grado di transfonderla in altri. E nel vero Pericle, padre di cotesti due giovani, bene ed egregiamente gli

istrusse in quelle cose che dipendono da maestri, ma in quelle in cui egli è sapiente, nè gl'istruisce egli stesso nè gli affida ad alcun altro che gl'istruisca, ma senza custodia alcuna girando, come gli armenti sacri, vanno liberi pasturando, se mai da sè soli per caso possano incontrarsi con la virtù in qualche luogo. E se più vuoi ancora, questo Pericle stesso, essendo tutore di Clinia, fratello minore di qui Alcibiade, per tema non forse venisse da costui corrotto, dal medesimo separatolo, il collocò nella casa di Arifrone per farlo ivi educare; ma non passarono sei mesi, che questi di nuovo glielo restituì non sapendo che di lui farsi. Di molti altri ancora io avrei a farti menzione, i quali quantunque fossero essi buoni, nondimeno mai alcuno nè de' suoi parenti nè degli altri fecero buono. Io pertanto, o Protagora, a questo ragguardando non credo che la virtù si possa insegnare, ma poichè sento che tu ciò affermi, io comincio a piegare e credo che qualche cosa di momento tu dica, perchè ti reputo di molte cose perito, per averne tu molte imparate, ed altre ancora da te stesso trovate. Se dunque tu hai da poterci più evidentemente dimostrare, che la virtù si possa insegnare, non invidiarci questo, ma dimostracelo. – Bene, o Socrate, soggiunse, non v'invidierò questo, ma in qual modo? come un vecchio a giovani avrò a dimostrarvelo col raccontarvi un

mito, oppure seguire il discorso ragionando? – Molti di quei ch'ivi sedevano giudicarono, che in qual de' due modi volesse, così pur seguitasse. – Ei mi par dunque essere cosa più aggradevole, soggiunse, raccontarvi un mito.

Ei fu già un tempo in cui erano gli Dei, ma che le razze de' mortali non erano ancora. Poichè dunque giunse anche a questi il tempo stabilito dal fato ch'essi dovessero essere generati, avendo gli Dei mescolato insieme e terra e fuoco e tutto quello che col fuoco e colla terra può rimescolarsi, di questo dentro della terra li formarono. Ma quando furono per trarli fuori alla luce commisero a Prometeo e ad Epimeteo l'uffizio di fornirli di facoltà come a ciascuno si conviene e di loro distribuirle. Epimeteo pregò Prometeo che questo uffizio a sè lasciasse, Quando le avrò distribuite, gli disse, vieni poi tu a vedere. Così dunque dopo avergli ciò persuaso, si mise a fare la distribuzione. Ma nel compartirle, forza senza velocità dava agli uni, e di velocità forniva quelli che sono più deboli; provvedeva gli uni di armi, e per quelli a cui aveva dato una natura sprovvista di arme, ideò un'altra facoltà per la loro conservazione; poichè quelli che inviluppava in corpi piccoli, compensava col retaggio delle ali per poter fuggire, o coll'assegnare loro un domicilio sotterra, e a quelli poi a cui formava il corpo grande, pur la stessa grandezza del corpo era

di sicurezza loro, e così eguagliando, tutto il
321 resto dispensava. Cotali artifizii studiò egli affinchè niuna delle razze venisse del tutto a spegnersi. Poichè gli ebbe sovvenuti di sufficienti facoltà per evitare che gli uni non venissero dagli altri distrutti, contra l'intemperie delle varie stagioni trovò pur modo che facilmente le potessero durare, col vestirli di peli spessi e di dure pelli acconci a ripararli dal rigor del verno e difenderli dai cocenti ardori della state, e che queste stesse cose pure quando vanno a coricarsi servissero a ciascuno di strato loro proprio, siccome quello che insieme con loro pur naturalmente nasce e cresce; e sotto ai piedi parimente unghie acconciò agli uni, ed agli altri poi crini e pelli dure ma che non hanno sangue. Dopo questo un genere di nutrimento somministrò agli uni ed un altro agli altri, così che parte si cibano d'erba della terra, parte dei frutti delle piante, e varii anche di radici, ed havvene finalmente taluni a cui per alimento lasciò che si pascessero degli altri animali; ed a questi comunicò una virtù meno generativa, dove che fecondissimi poi fece quelli, che dagli altri vengono consumati, preservandone in tal modo la specie. Come dunque Epimeteo non era molto sapiente, non si accorse di aver profuso tutte le facoltà nei bruti; gli rimaneva ancora a guernire del conveniente arredo la razza degli uomini, ed ei non sapeva più che farsi; ma nel

mentre che in questa difficoltà si trovava, sopraggiunse Prometeo per vedere la distribuzione che da lui si faceva, e vede che tutti gli altri animali acconciamente erano stati messi in assetto, ma che l'uomo era ignudo, senza calzari, senza nulla che gli servisse di strato per coricarsi e inerme. Intanto già imminente era il giorno stabilito dal destino, in cui l'uomo della terra doveva uscir fuori alla luce. Stretto da tali angustie Prometeo, non sapendo più qual mezzo trovare per provvedere alla sicurezza dell'uomo, rubò in un col fuoco la inseparabile dalle arti sapienza di Volcano e di Minerva (giacchè senza il fuoco era impossibile, che alcuno se la potesse acquistare, e ch'essa gli fosse di giovamento alcuno), e così ne fece un dono all'uomo. Questo adunque si è il modo, con cui venne l'uomo ad ottenere la sapienza necessaria alla vita, ma non aveva la sapienza del reggimento civile, poichè questa era presso di Giove, e nell'alta magione dove abita Giove a Prometeo non era più lecito di penetrare, oltre che là v'erano poi ancora le terribili guardie di Giove. Di nascosto adunque entrato nel comune domicilio di Minerva e di Volcano, in cui essi allo esercizio delle loro arti attendevano, rubò a Volcano l'arte di adoperare il fuoco e a Minerva tutte le altre, e in dono le diede all'uomo; e così questi si trovò provveduto di sufficienti mezzi per poter condurre la vita, quantunque 322

Prometeo, come si narra, per cagion d'Epimeteo, del suo furto abbia poi avuto a scontare la pena. L'uomo pertanto appena che fu fatto partecipe della divina sorte, primieramente per via della sua cognazione con Iddio, solo fra gli animali credette che vi fossero Dei e s'accinse ad ergere altari e simulacri ai medesimi; quindi subito venne distintamente a formare con arte i suoni e le parole, e trovò il modo di farsi abitazioni, vestimenta, calzari, strati per coricarsi e di trarre i suoi alimenti dalla terra. Così dunque di queste cose forniti, dispersi da principio abitavano gli uomini, e città non avevano. Intanto straziati a morte venivano dalle fiere, essendo per ogni parte più deboli delle medesime; il ministerio delle arti manuali era sì bene ad essi d'un sufficiente aiuto per procurarsi il vitto, ma per la guerra contro delle fiere esso non bastava loro; giacchè non avevano ancora l'arte del reggimento civile, di cui quella della guerra è parte. Cercarono adunque di raccogliersi insieme e preservarsi da quelle con fondare città, ma quando si trovavano insieme dentro di esse raccolti, si facevano delle ingiurie a vicenda, perchè non conoscevano l'arte di governarsi civilmente; così che di nuovo dissipandosi venivano distrutti. Per la qual cosa Giove temendo per la nostra specie non forse tutta perisse, mandò Mercurio a portare agli uomini il pudore e la giustizia, affinchè questi mettendo nelle città

l'ordine e a questo legando gli uomini, fossero conciliatori di amicizia. Mercurio intanto domandò a Giove in qual modo avesse a donare agli uomini la giustizia e il pudore, Forse, gli disse, come sono distribuite le arti, così anche questi io debbo distribuire? le arti sono distribuite in questo modo: uno che possegga l'arte medica basta per molti che non la conoscono, e così pure tutti gli altri che professano arti; in questo modo dunque avrò ad inserire il pudore e la giustizia negli uomini, oppure li debbo distribuire su di tutti? Su di tutti, rispose Giove, e tutti ne siano partecipi, poichè niuna città sussistere potrebbe, se di essi, come delle altre arti, solamente pochi participassero; anzi stabilisci pur legge a mio nome, che quegli il quale non sarà in grado di giugnere a partecipare del pudore e della giustizia, come peste della città, si debba sterminare.

In questo modo adunque, o Socrate, e per via di queste cagioni sì gli Ateniesi come gli altri, quando si tratta di parlare dell'arte del fabbricare o di qualch'altra manuale, credono che pochi debbano aver parte al consiglio, e se qualcheduno che sia fuor del numero di questi pochi li vorrà consigliare, essi ciò non soffrono, come tu dici (e con ragione, per quanto io la penso); dove che quando vanno a tener consiglio intorno a cose che riguardano la virtù del reggimento civile, in cui tutto è necessario che pro- 323

ceda con giustizia e con temperanza, ogni uomo con ragione essi ammettono, poichè ad ognuno s'appartiene partecipare di questa virtù, o altrimenti che non vi siano città alcune. Ecco, o Socrate, la causa di questo.

Ed affinchè poi tu non pensi d'essere da me ingannato, se ti dico, che tutti gli uomini sono d'avviso, che veramente ognuno partecipa della giustizia e del rimanente della virtù del governarsi civilmente, tieni ancor questa prova. Per riguardo alle altre virtù, come tu dici, se qualcheduno dirà di essere prestante nel suonare il flauto od in qualunque altr'arte, in cui egli prestante non sia, il mondo o il mette in canzone o se ne sdegna, e i suoi parenti andandolo a trovare come pazzo il riprendono; dove che nella giustizia e nel rimanente della virtù del governarsi civilmente, ancorchè sappiano che un uom non sia giusto, tuttavia se costui medesimo contro di se stesso alla presenza di molti dirà il vero, quello stesso che nel caso delle arti di sopra, cioè dire il vero, reputano essere senno, nel caso di questa virtù il reputano pazzia, ed affermano essere mestieri, che, giusti o non giusti, tutti dicano d'essere giusti, oppure essere pazzo colui che non si attribuisce la giustizia, poichè di necessità dee chiunque della medesima in qualche modo partecipare, o non dovere stare tra gli uomini.

Che dunque con ragione gli uomini intorno

di questa virtù ammettano tutti a loro dare consiglio, poichè credono esserne tutti partecipi, questo è quello che ho dimostrato; che poi non reputino averla noi dalla natura o dal caso, ma che si possa insegnare e per via di studio la consegu isca chiunque la consegue isce, questo mi metterò or di seguito a dimostrarti. E di vero per cagion di que' mali, che gli uomini si credono gli uni e gli altri avere dalla natura o dalla fortuna, niuno va in collera, nè rimprovera, nè fa avveduto, nè punisce coloro che gli hanno, affinchè non siano tali, anzi li compatiscono; così p. e. chi è così pazzo, che si metta a fare alcuna di queste cose tali a coloro che sono o deformi, o piccoli, o di forze deboli? certo, io credo, essi non ignorano che queste cose sì le buone come le loro contrarie avvengono agli uomini dalla natura o dalla fortuna; dove che per riguardo a quelle cose buone, che pensano potersi procurare dagli uomini per via di studio, di esercizio e d'insegnamento, se v'è qualcheduno che non abbia queste, ma le contrarie cattive, contro di un tale si va in collera, si viene a punizioni e a rimproveri. Di sì fatti mali uno poi si è pure l'ingiustizia e l'empietà ed in una parola tutto quello che è contrario alla virtù di civilmente governarsi; per questi dunque tutti gli uomini contro 324 d'ognuno vanno in collera e il rimproverano, e ciò per la ragione, egli è chiaro, che questa

virtù per mezzo dello studio e della istruzione si può acquistare. E nel vero se tu vuoi considerare, o Socrate, qual forza finalmente abbia mai il punire coloro che commettono cose ingiuste, questo ti farà vedere che gli uomini sono d'avviso, che la virtù si può procacciare; giacchè niuno punisce quelli che fanno cose ingiuste, in riguardo o per cagion di quello che uno abbia commesso un'ingiustizia, fuorchè non sia forse qualcheduno che, come le fiere, senza considerazione alcuna voglia prendere vendetta; ma chi in prendere a punire farà uso della ragione, non per cagion della colpa passata egli gastiga (poichè è impossibile fare che quello che è fatto non sia fatto), ma per cagione di quello che è per avvenire nel futuro, affinchè non più nè il colpevole stesso nè un altro che avrà veduto costui punito, commetta di nuovo un'altra volta un'azione ingiusta; e così con questo pensiero punendo ei pensa certamente che la virtù si possa insegnare, giacchè ei punisce per rimuovere dal male. Questa opinione adunque hanno tutti coloro che privatamente e pubblicamente gastigano; e fra gli altri uomini che gastigano e puniscono coloro che credono aver commesso azioni ingiuste, sommamente poi questo fanno gli Ateniesi, tuoi concittadini; così che per questo riguardo anch'essi sono del numero di coloro, che giudicano potersi la virtù procacciare ed insegnare. Che dunque con ragione i tuoi cittadini non

escludano il fabbro da rame, il calzolaio dal dare loro consigli nelle cose di stato, e che reputino potersi la virtù insegnare e procacciare, a bastanza, o Socrate, per quanto a me pare, ti è stato dimostrato.

Rimane ancora quel dubbio che tu hai intorno agli uomini buoni, perchè mai finalmente in tutte le altre cose che dipendono dai maestri facciano essi istruire i loro figliuoli e li rendano sapienti, ma che nella virtù in cui essi buoni sono, punto migliori di un altro non li rendano. Per riguardo a questo, o Socrate, non ti dirò più un mito, ma sì bene ragioni. Esamina la cosa in questo modo. Havvi mai una certa unica cosa, di cui è necessario che partecipino tutti i cittadini, se mai una città ha da sussistere? giacchè in questo sta la soluzione del dubbio nel quale tu ondeggi, altrimenti non si scioglie in verun modo. Ora se questa certa unica cosa v'è, ed essa non è l'arte del legnaiuolo o del fabbro da rame o di chi fa stovigli di terra, ma si è la giustizia, la temperanza, l'essere santo, e 325 questo tutto con un sol nome io chiamo la virtù dell'uomo; se questa virtù adunque si è quella, di cui tutti debbono partecipare, e se qualch'altra cosa che ogni uomo abbia voglia d'imparare o fare, pur così con essa ei la dee fare e non senza della medesima, e se mai alcuno non ne sarà partecipe, il medesimo si dee ammaestrare e punire, sia egli fan-

ciullo, uomo, o donna, in fino a tanto che coll'essere punito sarà fatto migliore, e chiunque poi alle punizioni ed agli ammaestramenti non darà retta, come incurabile si dovrà dalla città cacciare od uccidere; se così è, e così di natura sta la cosa, non ostante questo, se gli uomini facessero istruire i loro figliuoli in tutte le altre cose e non in questa, esamina quanto mai maravigliosamente buoni ei sarebbero. Ch'essi credano potersi questa virtù e privatamente e pubblicamente insegnare l'abbiamo dimostrato; or se per via dell'istruzione e della coltura essa si acquista, faranno essi insegnare ai loro figliuoli tutte le altre cose, per cui non è stabilita la pena di morte, ove non le sappiano, ed in quelle poi per cui i loro figliuoli, se non le avranno imparate e se non saranno stati nella virtù coltivati, avranno a scontare la pena di morte o l'esilio, ed oltre la morte, la confisca de' beni, e per dirla in una parola, avrà ancora a loro succedere la sovversione delle famiglie, in queste dunque non faranno essi istruire i proprii figliuoli, e non adopreranno tutto il loro studio e la loro cura? Bisogna pur crederlo. E in vero subito cominciando quando sono ragazzi ancor piccoli, in fino a tanto che vivono, si fanno essi ad ammaestrarli e ad ammonirli; ed appena che il fanciullo ha cominciato ad intendere quello che gli si dice, la nutrice, la madre, il peda-

gogo ed il padre stesso di tutti i loro sforzi contendono, affinchè egli diventi quanto più si può migliore, in ogni azione ed in ogni parola insegnandogli e mostrandogli che questo è giusto e quello ingiusto, questo onesto, quello turpe, questo santo, quello empio, e che faccia quello e non questo; e se di buon grado poi egli loro dà retta, bene sta, che se no, come un albero che sia storto o piegato con minaccie e percosse il raddrizzano. Dopo questo mandandoli alla scuola de' maestri, molto più inculcano a questi che si diano cura del far modesti i loro figliuoli, che del far loro imparare le lettere e suonare la cetra; di questo adunque si danno cura i maestri, e tosto che hanno di nuovo imparato a conoscere le lettere e sono giunti a comprendere quello che è scritto, nello stesso modo che prima intendevano quello che lor si diceva, sui banchi delle scuole mettono loro innanzi a leggere poemi degli eccellenti poeti e li costringono ad impararli 326 a memoria, nei quali molte ammonizioni si contengono e molti racconti, lodi ed encomii dei personaggi dell'antichità prestanti, affinchè mosso da emulazione il fanciullo gl'imiti e s'infiammi del desiderio di divenire egli stesso tale. Altre cose pur simili fanno dal loro canto i maestri che insegnano a suonare la cetra, della costumatezza cioè si prendono essi cura ed affinchè i giovani non commettano male alcuno; ed oltre

a questo, tosto che hanno imparato a suonare la cetra, poemi di nuovo loro insegnano di altri eccellenti poeti, di quelli cioè che composero canti lirici, e facendoli da essi accompagnare col suon della cetra, costringono le anime de' fanciulli a dimesticarsi coi ritmi e coll'armonia, affinchè restino ammansati e divenuti più composti e più in concerto con se stessi, mostrino una leggiadra attitudine in tutto quello che hanno a dire ed in quel che hanno a fare; giacchè tutta la vita dell'uomo di concinnità e d'armonia abbisogna. Dopo tutto questo dal maestro di ginnastica li mandano ancora, affinchè acquistando migliori corpi prestino ministerio all'anima se è buona, e non per cagione del cattivo stato del corpo siano costretti a vigliaccamente diportarsi nelle guerre è nelle altre imprese. E questo poi fanno coloro che massimamente possono, e sommamente poi ciò fare possono quelli che sono ricchissimi, i cui figliuoli al più presto che si può della loro età cominciano a frequentare le scuole, e più tardi di tutti gli altri le lasciano. Finalmente quando restano sciolti dalla cura de' maestri, la città di nuovo li costringe ad imparare le leggi e a vivere conforme ad esse come conforme ad un esemplare, affinchè avventatamente di per sè non operino, ma affatto come i maestri di scrittura a que' fanciulli che non sono ancora in grado di scrivere, loro tirano innanzi collo stile linee, e in tal

modo danno poi loro la tavoletta e secondo la traccia di quelle linee li costringono a scrivere, così anche la città prescrivendo a loro leggi scritte, state inventate da eccellenti ed antichi legislatori, secondo queste li costringe di comandare e di essere comandati, e se alcuno poi devierà da esse, il punisce; e sì presso di voi, sì in molti altri luoghi, come se la punizione correggesse chi le trasgredisce, correzione viene essa chiamata. Così grande adunque essendo la cura che privatamente e pubblicamente per la virtù si prende, ti maravigli tu, o Socrate, e dubiti ancora, se essa si possa insegnare? di questo non ti devi tu maravigliare, ma molto più se insegnare non si potesse.

Ma perchè dunque molti figliuoli di padri buoni vengono cattivi? ascolta ancor questo. Certo ei non dee ciò recar maraviglia, se quello che innanzi abbiamo detto egli è vero, che questa cosa, cioè la virtù, niuno dee ignorare, se mai una città ha da sussistere. Che se dunque egli 327 è così come dico (e così poi certamente è sovra ogni modo), prendi qualunque altro studio e disciplina che vuoi, e considera teco stesso la cosa. Se non fosse possibile che una città sussistesse, se non fossimo tutti suonatori di flauto, quale potrebbe essere ciascuno, e ciò privatamente e pubblicamente ognuno a tutti insegnasse e riprendesse chi non suonasse bene, e per la professione di questo non portasse invidia

a persona, come ora per via delle cose giuste e conformi alle leggi niuno porta invidia, nè le tiene celate, come avviene nelle altre arti (poichè a ciascun di noi giova, credo, a vicenda la giustizia degli uni e degli altri, ond'è che ognuno è pronto a dire e ad insegnare a tutti ciò che è giusto e conforme alle leggi); così dunque se anche nell'arte del suonare il flauto noi con tutta l'alacrità e senza la menoma invidia ci ammaestrassimo vicendevolmente gli uni e gli altri, credi tu, o Socrate, soggiunse, che punto per questo i figliuoli de' prestanti suonatori di flauto diventerebbero suonatori migliori, che i figliuoli di quelli che suonano male? Io sono d'avviso che no, ma qualunque padre sia per fortuna toccato ad un figliuolo, se questi avrà sortito dalla natura ottime disposizioni per suonare il flauto, ei progredirà in modo che diventerà celebre; dove che sia pur egli figliuolo di chiunque, se non avrà una disposizione naturale per questo, ei non si acquisterà mai fama; e bene spesso da un valente suonatore di flauto di niun pregio riesce il figlio, e spesso da un di poco pregio riesce il figlio famoso; ma nondimeno tutti sufficientemente sono di quest'arte periti, se si pongono in paragone con quelli, che di essa sono affatto rozzi e che punto del suonare il flauto non s'intendono. Così tu ora qualunque degli uomini che sono stati educati nelle leggi e nel commercio della società umana, ti ap-

parirà ingiustissimo, credi pure essere egli giusto ed artefice di opere giuste, se giudicar si dovesse in comparazione di coloro, presso i quali non v'ha instituzione alcuna, nè tribunali, nè leggi, nè sorta di necessità alcuna, che di continuo li costringa a darsi cura della virtù, ma fossero essi certi uomini selvaggi, come coloro che l'anno scorso il poeta Ferecrate mise in iscena nella tragedia, che recitò presso il tempio di Bacco nelle feste Lenee. Certo, se con gente di tal tempra tu ti trovassi, come appunto sono quegli uomini schifi della società umana nel coro di quella tragedia, tu ti reputeresti fortemente contento, se ti avvenisse d'incontrare un Euribato ed un Frinonda[1], e dolorosi lamenti faresti desiderando la malvagità qui de' nostri uomini. Tu sei diventato ora un po' troppo delicato, o Socrate, perchè tutti, per quanto può ciascuno, sono maestri di virtù, e a te pare che non ne sia alcuno. Quindi è che siccome se tu cercassi un maestro che insegnasse a grecizzare, non ne apparirebbe alcuno, neanco, credo, se tu cer- 328 cassi chi potesse insegnare ai figliuoli de' nostri artefici manuali quella stessa arte che hanno già essi dal loro padre imparata, per quanto il padre ed i suoi amici che professano la medesima gliela poterono insegnare, sì, dico, se tu

(1) Due uomini, il cui nome per la loro malvagità era divenuto proverbiale.

cercassi chi potesse ancora insegnare a questi la loro arte, non penso che sia facile, o Socrate, trovarsi alcuno che potesse essere loro maestro; dove che trovarlo sarebbe facile per coloro che di tali arti sono affatto ignari; così è pure della virtù e di tutte le altre cose; e per ciò se mai v'ha alcuno, il quale pur di poco ci avanzi nel far progredire gli uomini nella virtù, noi dobbiamo riputarci contenti. Di questo numero appunto io poi mi credo essere uno, e di essere in istato di poter di gran lunga più che gli altri conoscere certe cose per fare che un uomo diventi buono ed onesto, e ciò in modo da meritarmi la mercede che ne riscuoto e maggiore ancora, come coloro stessi che vengono ad imparare ne giudicano. Per questo adunque anche sì fatto modo per farmi pagare io studiato mi sono, che quand'uno avrà imparato quello ch'io gl'insegno, ei mi conta se gli piace quella somma di danaro che da lui io esigo; che se no, andando in un tempio, ei mi sborsa poi tanto, quanto previo giuramento affermerà essere il valore delle cognizioni che ha da me acquistato.

Tale, o Socrate, è il mito, soggiunse, e tali sono le ragioni che io ho esposto per dimostrarti, potersi la virtù insegnare e di tale avviso essere pure gli Ateniesi, e punto non essere maraviglia, se da padri buoni vengano figliuoli cattivi e da cattivi vengano pur de' buoni; poichè anche i figliuoli di Policleto, che sono della

stessa età di qui Paralo e Santippo, in paragone del padre sono essi nulla, e così pure sono altri figliuoli di altri artisti. Ma però questi non meritano ancora, che loro si faccia un'accusa per questo; giacchè, essendo giovani, sono ancora in loro speranze.

Protagora poichè tante e tali cose ebbe ostentato fece pausa al suo dire. Io però da lungo tempo incantato continuava a riguardarlo come se qualche cosa avesse ancor a dire, per desiderio di udirla; ma poichè m'accorsi che realmente aveva cessato, dopo essermi in certo modo quasi in me stesso a gran pena raccolto, volgendo lo sguardo inver d'Ippocrate, dissi, O figliuolo di Apollodoro, quali grazie io ti rendo, perchè tu m'abbia indotto a qui venire? poichè per cosa da molto io tengo l'avere udito quello che udii da Protagora. E certo io per me nel tempo a dietro non mi credeva umana cura potere essere quella, per cui buoni diventano quelli che buoni sono, ma ora me ne sono persuaso; se non che una piccola difficoltà mi si attraversa ancora, la quale è manifesto che di leggieri ci sarà da Protagora chiarita, dacchè così molte cose ci ha egli dimostrato. E nel vero se intorno a questo stesso argomento avesse uno a trattenersi con qualunque degli oratori del popolo, forse tali discorsi da lui udirebbe, quali sono quelli o di Pericle o di qualch'altro valente nel concionare; ma se alcuno di questi oratori di qualche cosa

329

oltre a quello ch'ei disse fosse domandato, come libri, nulla più sanno essi rispondere nè domandare; ove che se alcuno poi di nuovo lor domanderà qualche cosa intorno a quello che han detto, come vasi di rame che percossi mandano un suono a lungo, il quale non cessa, se qualcheduno non mette sovr'essi la mano, così anche gli oratori pur di piccole cose domandati non pongono più verun termine alla prolissità loro; laddove qui Protagora, non solo è in grado di fare discorsi lunghi e belli, come col fatto il dimostrò ora, ma ancora di rispondere in breve se è domandato, come di attendere e ascoltare la risposta se domanda egli stesso; doti queste di cui pochi sono forniti. Per ora dunque, o Protagora, dall'avere tutto quello ch'io desidero, solo una piccola cosa mi manca ancora, ed è che tu mi rispondessi a questo. Tu dici che la virtù si può insegnare, ed io, se mai v'ha alcun altro a cui io possa prestare fede, sappi che a te certamente la presto; ma nondimeno quello che del tuo discorso mi fece maravigliare, fammi compiutamente entrare nell'animo. Tu dicevi che Giove ha mandato la giustizia ed il pudore agli uomini, e di nuovo in più luoghi del tuo medesimo discorso da te si fece menzione della giustizia, della temperanza, della santità e di tutte queste cose, come se prese insieme non fossero che una sola, vale a dire la virtù. Questo dunque ragionando spiegami

accuratamente, se la virtù sia una sola cosa, e parti di essa siano la giustizia, la temperanza, la santità, oppure se tutte queste or or nominate non siano che nomi d'una sola e medesima cosa. Questo si è quello che io da te desidero ancora. – A questa domanda, o Socrate, è facile, disse, risponderti, che quelle cose, di cui tu mi domandi, sono parti d'una sola e medesima cosa, vale a dire della virtù. – Ma sono esse forse, replicai io, parti della virtù, come parti del volto sono la bocca, il naso, gli occhi e gli orecchi, oppure come le parti dell'oro, punto non differiscono le une dalle altre, nè tra di loro nè dal tutto, se non se per grandezza e piccolezza? – A me par che stieno in quel primo modo, o Socrate, cioè come le parti del volto stanno rispettivamente al volto intiero. – E forse anche, diss'io, di queste parti della virtù gli uomini partecipano chi d'una chi d'un'altra, oppure egli è necessario che se qualcheduno ne prenda una, le abbia pur tutte? – O no per niun modo, rispose, poichè molti sono forti, ma ingiusti, e molti pure sono giusti, ma non sapienti. – Parti dunque della virtù, io soggiunsi, sono pur queste, la sapienza e la fortezza[1]? – Certo

(1) Socrate fa a Protagora questa interrogazione, perchè sopra alla pag. 269, come parti della virtù Protagora non aveva nominato che la giustizia, la santità e la temperanza, ma non la sapienza e la fortezza.

330 e certissimo, rispose, e la massima poi ancora di tutte si è la sapienza. – E ciascuna di esse altro è quello che è l'una, altro quello che è l'altra? – Sì. – Forse ciascuna di esse, come quelle del volto, ha pur anco un uffizio suo proprio? così p. e. l'occhio non è come gli orecchi, nè anche il suo uffizio è lo stesso, neppur anco delle altre parti v'ha alcuna, la quale sia come l'altra, nè per riguardo al suo uffizio nè per riguardo al resto; forsechè dunque le parti della virtù sono anche nello stesso modo, cioè che l'una non è come l'altra, nè in se stessa nè nel suo uffizio? o non è forse egli chiaro essere così la cosa, se già alla similitudine da noi addotta dee essere il discorso conforme? – Sì così ella sta, o Socrate, quegli soggiunse. – Io allora, Tra le parti della virtù adunque non ve n'ha un'altra che sia come la scienza, dissi, nè come la giustizia, nè come la fortezza, nè come la temperanza, nè come la santità. – No, non ve n'ha alcuna, quei disse. – Su via, seguitai io, esaminiamo in comune qual cosa mai ciascuna di essa sia; e primieramente esaminiamo questa. La giustizia è forse qualche cosa, o non è essa cosa alcuna? a me ei pare di sì, e a te che ne pare? – Ed a me pure, rispose. – E che dunque? se qualcheduno tutti e due ci domandasse, O Protagora e Socrate, ditemi di grazia, questa cosa che pur or nominavate, cioè la giustizia, questa medesima è forse

cosa giusta od ingiusta? io gli risponderei che è giusta; e tu qual sarebbe il parere che ne daresti? lo stesso che il mio od un altro? – Lo stesso, ei disse. – La giustizia adunque è una cosa quale si è essere giusto, io direi rispondendo a chi ci fa tale domanda; e non forse anche tu? – Sì, rispose. – Che se poi dopo questo ci domandasse, E che pure una certa santità vi sia, nol dite voi forse? Noi risponderemmo affermativamente, per quel ch'io mi credo. – Sì, disse egli. – Ed anche questa non dite voi che sia qualche cosa? Noi risponderemmo di sì; o forse che no? – Convenne che era pur qualche cosa. – E questa stessa cosa poi dite voi forse che tale per natura sia, quale si è essere empio, oppure quale si è essere santo? Io per me, soggiunsi, mi sdegnerei ad una domanda tale, e gli direi, Parla bene, o uomo, chè certamente nulla più vi sarebbe che fosse santo, se santa non fosse la santità stessa. E tu come? non risponderesti forse così? – Certissimamente, rispose. – Or se dopo questo domandando ei ci dicesse, Quale dunque è il discorso che voi poco fa tenevate? forse non v'ho io udito bene? a me pareva che dicevate, che le parti della virtù stieno così tra di loro a vicenda, che l'una di esse non è quale si è un'altra. Io gli direi, Tutto il resto hai udito bene, ma che io abbia ciò detto, come tu pensi, questo poi udisti tu male; giacchè egli è qui Protagora che così rispose, io era quegli 331

che il domandava. E se allora ei poi dicesse, O Protagora, è egli vero quello che costui dice? affermi tu che una parte della virtù non è quale si è un'altra? sei forse tu che dici questo? che cosa gli risponderesti? – Di necessità, o Socrate, disse, io gli dovrei ciò concedere. – E che dunque, o Protagora, dopo avergli conceduto questo noi gli risponderemmo, se più oltre così egli conchiudendo inferisse, Non dunque la santità è una cosa quale si è essere giusto, nè la giustizia quale si è essere santo, ma la giustizia una cosa quale si è non essere santo, e la santità quale non essere giusto, e per conseguenza la santità non è una cosa giusta, e la giustizia non è una cosa santa. Che cosa, dico, noi gli risponderemmo? Io per me dal mio canto gli direi che la giustizia è una cosa santa, e che la santità è una cosa giusta; e questo stesso per te pure, se tu mel permettessi, gli risponderei, cioè o che la giustizia è una stessa cosa che la santità, o che le è una cosa somigliantissima, e soprattutto che la giustizia poi è una cosa quale la santità, e la santità quale la giustizia. Tu intanto bada se mi vieti che per te così io risponda, oppure se convieni anche nella mia stessa opinione. – Ei non mi pare affatto, o Socrate, disse, essere questo una cosa così semplice, per concedere che la giustizia sia cosa santa, e la santità cosa giusta, perciocchè a me pare che in questo qualche differenza vi sia. Ma ciò che

importa? soggiunse; se tu vuoi, poniam pure che la giustizia sia una cosa santa e la santità una cosa giusta. – No, non così, diss'io, giacchè non è il *se vuoi* o il *se ti piace* che io ho bisogno di esplorare, ma sì bene *me* e *te*; e dico che bisogna esplorare questo *me* e *te*, perchè credo che in tal modo venga pur nel medesimo tempo ad essere esplorato quello che diciamo, se ad esso noi vi togliamo il *se*. – Bene, veramente in qualche cosa, disse, la giustizia alla santità somiglia, poichè qualunque cosa è pure a qualunque altra in certo modo somigliante; e di vero il bianco somiglia in certo modo al nero, il duro al molle[1], e così di tutte le altre cose, che tra di loro paiono essere a vicenda contrarissime; e quelle pure che dicevamo sopra avere un uffizio le une diverso dalle altre e non essere l'una quale si è l'altra, vale a dire le parti del volto, si somigliano in certa guisa tra loro, e l'una

(1) Questa proposizione non dee parere strana nel sistema di Protagora, il quale ponendo l'uomo per misura di tutto, secondo lui per l'uomo le cose sono come gli paiono, e per ciò di una stessa cosa possono anche affermarsi i contrarii, secondo che della medesima parrà all'uomo. Che più? secondo un tale principio, come sappiamo da Aristotele (Met. III, 2) venne egli per sino ad attaccare la verità delle proposizioni geometriche, asserendo che il circolo e le linee rette non sono veramente tali come appaiono, per la ragione che ci mancano gli stromenti sicuri che di ciò ne accertino. Questa dottrina di Protagora di attribuire tutto alla sensazione vedremo poi nel Teeteto validamente confutata da Socrate.

si è quale si è l'altra; così che per tal modo anche questo, se tu volessi, potresti provare, che tutte le cose tra di loro sono a vicenda simili. Ma non pertanto ei non è giusto che simili si chiamino quelle che tra loro hanno alquanto di simile, nè dissimili parimente quelle che hanno un non so che di dissimile, quantunque assai piccola sia la somiglianza o dissimiglianza che hanno. – Io allora maravigliatomi gli dissi, Forsechè ciò che è giusto e ciò che è santo così a tuo giudizio tra di loro stanno a vicenda, che solamente una piccola somiglianza tra essi vi sia? – Non del tutto così, rispose, ma nondimeno non pur anco come mi par che tu pensi. – Eh via, soggiunsi, poichè mi sembra che già questo tu ti rechi a molestia, lasciamolo pure, e quell'altra parte della virtù di cui facevi tu menzione, esaminiamo.

332

Chiami tu qualche cosa la stoltezza? – Rispose di sì. - E ad essa non è forse la sapienza tutto il contrario? – Ei mi pare, soggiunse. – E quando gli uomini operano rettamente e con pro loro, ti pare ch'eglino operino da temperanti [1], operando in tal modo, oppure

(1) Qui, come anche più sotto a pagine 288 e 289, il verbo σωφρονεῖν, in vece di *essere temperante* od *operare da temperante*, come io il traduco, presso che tutti il traducono per *essere prudente*, e σωφροσύνη poi per *prudenza* e non per *temperanza*. Non ignoro che il σωφροσύνη greco significa *mente sana*, *moderazione*, *modestia*, *castità* ed anche *prudenza*, ma ancorchè

quando operano in modo contrario? – Sì, operano da temperanti quando operano rettamente e con pro loro, egli disse. – Ma non è egli per

tal vocabolo preso in tal significato qui quadrasse ottimamente in tutta l'argomentazione, come anche in quella della pag. 289 seguente, tuttavia non per *prudenza* ma per *temperanza* in tutte le due argomentazioni si dee esso tradurre; perchè se noi il traduciamo per *prudenza* e non per *temperanza*, noi verremmo a dimostrare che la *prudenza* e non già la *temperanza*, come realmente vuole dimostrare Socrate, è la stessa che la sapienza. Del resto, si badi ancora che se noi traduciamo σωφροσύνη per *prudenza* e non per *temperanza*, delle quattro virtù principali, alle quali qui Socrate aggiunse ancor una, la santità, noi ne verremmo a fare sei, cioè sapienza, prudenza, giustizia, santità, fortezza e temperanza. Nè vale il dire che la prudenza è congiunta alla temperanza, come appunto il vocabolo greco σωφροσύνη significa amendue, poichè, ancorchè chi è prudente sia temperante, giacchè le virtù, quantunque diverse tra loro, l'una non ista senza l'altra, tuttavia presso de' Greci la *prudenza*, da loro detta φρόνησις, sebbene sia talora annoverata fra le virtù principali, spesso però viene considerata come parte della sapienza, giacchè questa, come in questo dialogo si vede, era quella che da loro era tenuta la prima. E di vero se, come scrive Cicerone nel lib. I degli Uffizi, cap. 43: « prudentia, quam Graeci φρόνησιν » dicunt, est *rerum expetendarum fugiendarumque scientia*; illa » autem sapientia, quam principem dixi, est *rerum divinarum* » *atque humanarum scientia*, » ognun vede che la prudenza viene compresa dalla sapienza, come la cognizione delle cose che si hanno a desiderare e che si hanno a fuggire viene compresa nella cognizione di tutte le cose umane e divine. Platone dunque per dimostrare qui che la sapienza è pur temperanza, argomenta in questo modo: l'uomo che è sapiente cerca sempre il suo bene e per ciò opera con pro suo; ma egli non opera con pro suo se non opera giustamente, ed operare poi giustamente ei non può se non opera da temperante; dunque chi opera da sapiente opera da temperante, e chi non opera da temperante opererà da stolto, e così la sapienza sarà pur temperanza.

via di temperanza che essi operano da temperanti? – Di necessità fuor di dubbio. – E non anche quelli che non operano rettamente operano da stolti, e così operando non operano da temperanti? – Pare anche a me, soggiunse. – L'operare da stolto adunque si è il contrario dell'operare da temperante. – Ei concedette di sì. – E non anche quelle cose che si fanno da stolto si fanno con istoltezza, e quelle che si fanno da temperante si fanno con temperanza? – Ei fu dello stesso avviso. – E non anche se si fa una cosa con forza si fa essa fortemente, e se si fa con debolezza si fa debolmente? – Così pure gli parve. – E se vien fatta con prestezza si fa prestamente, e se con lentezza lentamente? – Rispose che sì. – E se qualche cosa affatto così nel medesimo modo viene fatta, da una medesima cosa essa viene pur fatta, e se è fatta in un modo contrario da una contraria viene pure fatta? – Così pure a lui parve. – Via dunque, seguitai io, è mai egli qualche cosa il bello? – Ei concedette di sì. – E ad esso havvi mai qualche contrario, fuorchè ciò che è turpe? – No, non altro. – E come di questo? è forse anche qualche cosa il buono? – Sì, che è. – E ad esso havvi mai qualche contrario, se non se ciò che è cattivo? – No, non altro. – E che ancora? nella voce è forse qualche cosa l'acuto? – Rispose di sì. – Ed a questo v'ha forse qualche cosa contraria, se non se il grave? – No,

non altro, egli disse. – E non dunque, io soggiunsi, ciascun contrario solo ha pur anco un sol contrario e non molti? – In questo convenne egli pure. – Su dunque, diss'io, raccogliamo sommariamente le cose da noi state concedute. Abbiam noi conceduto che una cosa sola ha pure un solo e non più contrarii? – Sì, questo fu da noi conceduto. – E che quello che si fa in modo contrario, si fa pur anco da contrarii? – Soggiunse che sì. – Abbiam noi conceduto che quello che si fa da stolto, si fa in modo contrario a quello che si fa da temperante? – Rispose di sì. – E che quello che si fa da temperante si fa con temperanza, e quello che si fa da stolto si fa con istoltezza? – Ne convenne egli ancora. – E non dunque se si fa in un modo contrario, si fa pur anco da un contrario? – Sì. – L'uno vien fatto per via di temperanza, e l'altro per via di stoltezza? – Sì. – Ed in un modo contrario? – Certamente. – E non anche da cose che sono contrarie? – Sì. – Contraria adunque alla stoltezza è la temperanza. – Egli appare. – Ma ti ricordi tu che in quello che si è detto innanzi, noi abbiam conceduto che la stoltezza è contraria alla sapienza? – Ei concedette di sì. – E che una cosa sola ha pure un solo contrario? – Anche questo io 333 dico. – Quale dunque delle due asserzioni, o Protagora, abbiamo noi ad annullare? quella in cui si disse, che una cosa sola ha pure un

solo contrario, oppure quella in cui si affermava che la sapienza è diversa dalla temperanza, e che parti della virtù sono e l'una e l'altra, e che, oltre all'essere l'una diversa dall'altra, come le parti del volto, dissimili sono ancora esse stesse e i loro uffizi? quale mai delle due asserzioni, dico, abbiamo noi ad annullare? giacchè se mai queste due proposizioni si affermano insieme, esse non formano una consonanza troppo musicale, poichè non tra di loro s'accordano nè si possono conciliare insieme; e di vero come mai potrebbero accordarsi, se è necessario che una cosa sola abbia pure un solo e non più contrarii, alla stoltezza, che è una cosa sola, la sapienza e la temperanza paiono essere contrarie? Non è egli vero, o Protagora? diss'io; od è forse in qualch'altro modo? – Assai contro a sua voglia ei questo concedette. – Così dunque non verrebbero forse ad essere una cosa sola la sapienza e la temperanza? di nuovo appunto come innanzi abbiamo chiaramente veduto, la giustizia e la santità essere presso che la stessa cosa? Animo su, Protagora, dissi, non lasciamoci mancare le forze, ma esaminiamo ancora il resto.

Un uom che commetta qualche cosa ingiusta, ti par forse che operando ingiustamente operi da temperante? – Io mi vergognerei, o Socrate, disse, concedere questo; quantunque anche molti degli uomini l'affermino. – Avrò io

dunque a rivolgere il discorso a quelli, oppure a te? io dissi. – Se vuoi, rispose, ragiona primieramente contra questa asserzione dei più. – Bene a me nulla importa, purchè tu mi risponda, se questa loro asserzione tu ammetta o se no; giacchè quello che verrà detto quanto si può dire il più io esamino, tuttavia forse egli avviene che tanto io che domando quanto colui che mi risponde nel medesimo tempo restiamo pure esaminati.

Qui Protagora in sulle prime si mostrava con certi lezii a noi ritroso, attribuendone la causa alla difficoltà della quistione, ma nondimeno condiscese poi a rispondere.

Or bene, su rispondimi da capo, seguitando gli dissi, ti par forse che siano alcuni, che operando ingiustamente operino da temperanti? – Poniamo pure così, disse egli. – Ed operare da temperante intendi tu che sia avere senno? – Rispose di sì. – Ed avere senno che sia prendere per sè buone deliberazioni operando ingiustamente? – Poniamo che sia così, soggiunse. – Forse, replicai io, prendono essi per sè buone deliberazioni, se operando ingiustamente avviene loro bene, oppure se avviene loro male? – Se loro avviene bene. – Tu dunque affermi che certe cose buone vi sono. – Sì, questo io affermo. – Or forse, domandai io, buone sono quelle che sono utili agli uomini? – E per Giove, rispose, buone

pure io ne chiàmo, ancorchè agli uomini non siano utili[1]. – Qui Protagora mi parve che s'innasprisse, s'affannasse e cercasse scansarsi dal rispondere; poichè dunque in tale stato il vidi, con tutto il rispetto pacatamente doman-

(1) Protagora qui domandato se per le cose che sono buone intendesse quelle che sono utili agli uomini, risponde che buone ne conosceva ancorchè utili non fossero agli uomini, ma che sono utili agli animali, ai cani, ai cavalli ed alle piante, ecc., e ciò poi con molte parole a bella posta nella seguente risposta spiega per protrarre a lungo, in sino a tanto che i più degli uditori scordato quello intorno a cui s'aggirava la domanda, facilmente ei potesse far deviare il ragionamento ad altro ed uscire della quistione, per non rimanere confutato da Socrate alla presenza di tanti circostanti; poichè, dopo aver conceduto che vi sono delle cose buone, se egli avesse ancor conceduto, che buone intendeva quelle che sono utili agli uomini, Socrate rettamente ragionando avrebbe potuto nel seguente modo conchiudere: chi dunque opera da temperante avendo senno e prendendo sempre per sè buone deliberazioni, sceglierà e farà sempre cose buone, giuste ed a sè utili, e non mai cattive ed ingiuste; e così, chi è temperante essendo giusto, inferire poi che la temperanza e la giustizia sono la stessa cosa. Ma, come dico, Protagora in quest'ultima risposta uscito d'argomento, impedì Socrate dal dedurre tal conclusione; quantunque da quel che precede possa ognuno facilmente da per sè dedurla. Del resto non si tralasci di osservare che Protagora ponendo l'uomo per la misura di tutto, le cose secondo lui per l'uomo sono come gli paiono, e per ciò senz'essere in contraddizione con se medesimo, ei non poteva più concedere a Socrate esservi in sè cose buone od utili. Pertanto trovandosi in difficoltà di rispondere alla quistione di Socrate, per non iscomparire alla presenza di tanti circostanti, i quali molto da più il riputavano di quello che non riputassero Socrate, ecco la ragione, per cui fosse qui divenuto di mal umore, s'innasprisse e cercasse di evitare di rispondere a quello che gli si domandava.

dandolo, Intendi tu forse, gli dissi, quelle che 334
non sono utili ad alcun degli uomini, oppure
quelle che nulla affatto sono utili? anche sì fatte
cose chiami tu buone? – Per niun modo, risposé, ma molte, e cibi e bevande e rimedi e
ben mille altre io ne conosco, di cui le une
utili non sono agli uomini, e le altre che utili
loro sono; altre poi che per gli uomini non sono
utili nè inutili, ma sono utili pei cavalli, e
parte anche solamente pe' buoi, e parte pe'
cani; altre parimente che a niun di questi animali sono utili, ma che utili sono poi alle piante,
e parecchie ancora che alle radici della pianta
sono buone, nocive sono a' suoi germogli, come
p. e. il concime è buono alle radici di tutte le
piante, se sovr'esso le radici tu il poni, ma se
tu volessi metterlo sopra i loro ramoscelli ed i
loro teneri germogli fa perir tutto; così anche
l'olio è nocevolissimo a tutte le piante e contrarissimo ai peli degli altri animali, fuorchè
a quelli dell'uomo, ai quali esso è salutare come
al resto del corpo. Il buono è una cosa così
varia e multiforme, che qui nell'esempio dell'olio, buono per l'uomo alle parti esterne del
corpo si è quello stesso che è perniciosissimo
a quelle interne; e per ciò tutti i medici vietano agli ammalati l'uso dell'olio, se non se in
piccolissima quantità in quelle cose che hanno
a mangiare, e solamente lor ne permettono
quanto basti per mitigare la nausea che i cibi

ed il companatico generano alle sensazioni che per mezzo delle narici ricevono.

Detto che egli ebbe queste cose, i circostanti con romorosi applausi affermarono ch'ei ragionava bene; io pertanto gli dissi, O Protagora, io mi sono per avventura un uomo che facilmente mi dimentico, e se qualcheduno mi tiene un lungo discorso, mi scordo di quello intorno a cui esso si aggira; come dunque se per avventura io fossi alquanto sordo, se tu volessi meco discorrere, crederesti di dover con me parlare più forte, che con gli altri, così ora perchè t'avvenne d'incontrarti con un uomo di così poca memoria, spezzami le tue risposte e fammele più brevi, se ho da seguirti. – Quale è dunque il modo breve, con cui vuoi ch'io ti risponda? avrò forse a risponderti, soggiunse, più brevemente di quello che è necessario? – O no, certamente, io dissi. – Ma sì bene quanto è necessario? replicò egli. – Sì, gli risposi. – Tanto dunque avrò io a dirti nelle mie risposte, quanto a me pare essere necessario che si dica, oppure quanto necessario parrà a te? – Io di te ho però udito, gli dissi, che non solamente possiedi tu stesso la facoltà, ma che la insegni ancora agli altri, di ragionare intorno alla stessa materia, purchè tu il voglia, così diffusamente che il discorso non abbia mai fine, e poi di nuovo così brevemente che niun altro in più brevi termini potrebbe esprimersi; se tu dunque hai voglia di meco

discorrere, di quest'altro ultimo modo, vale a dire 335
della brevità, con me fa pur uso. – O Socrate, ei soggiunse, già con molti degli uomini io ebbi ne' discorsi a gareggiare, ma se questo che tu m'imponi io avessi fatto, cioè se avessi ragionato nel modo che l'avversario m'imponeva di ragionare, non miglior mostra di me che alcun altro io avrei fatto, nè così chiaro fra i Greci suonerebbe il nome di Protagora. – Io allora (poichè vidi ch'ei non era troppo contento di se stesso per le risposte che aveva dato innanzi, e che per quanto da lui fosse stato, ei non avrebbe volentieri condisceso a continuare il discorso in rispondere), credendo ch'io non avrei più avuto nulla a fare rimanendo in quella brigata, Or bene, o Protagora, gli dissi, neppur anco io persisto in fare a te maggiori instanze, affinchè il nostro trattenimento si conduca diversamente da quello che ti pare, ma quando vorrai tu discorrere in modo, ch'io ti possa seguire, allora discorrerò io con te; giacchè tu, come è di te la fama e tu stesso il dici, sei in grado tanto con discorsi lunghi quanto con brevi di trattenere gli altri, perchè sei sapiente; dove che per tenere questi tuoi ragionamenti lunghi a me mancano le forze, quantunque desidererei anche di potere ciò fare. Ma egli è a te, che puoi fare l'uno e l'altro, che si converrebbe condiscendere alle forze nostre, affinchè potessimo ancor trattenere la conversa-

zione; ma dacchè tu ora non vuoi, e d'altra parte io pure sono da qualche affare occupato, e non potrei aspettare che tu mi facessi lunghi ragionamenti (giacchè debbo andare in un certo luogo), io me ne andrò; quantunque non senza piacere queste cose avrei forse da te io anche udito.

E in dir queste parole io mi alzava per andare via. Ma nel rizzarmi Callia mi strinse la mano colla sua destra, ed afferrandomi colla sinistra questo logoro mantello, Noi non ti lascieremo andare, disse, o Socrate; poichè se tu di qui ne uscirai, non più in simil modo si discorrerà da noi in dialogo; e per ciò io ti prego a restare con noi, poichè non v'ha alcuno, che con maggiore diletto io potrei udire a discorrere che te e Protagora; questo piacere fa tu dunque a noi tutti. – Io allora (già m'era alzato per andarmene), O figliuolo d'Ipponico, gli dissi, la brama che tu hai della sapienza io ammiro sempre, ed or anzi la lodo e l'amo, così che ben volentieri io ti farei tal piacere, se tu cose possibili mi chiedessi; ma ora questo egli è, come se mi pregassi a seguire correndo Crisone d'Imera, corriere in sul vigor di sue forze, o a correr pari e a tenere dietro ad un di quei che corrono il dolico(1), o di coloro che corrono alla

(1) Il dolico era uno spazio di sei, e secondo altri di dodici stadii, il quale si doveva da una parte all'altra percorrere dodici volte.

giornata; giacchè in tal caso io ti direi, che molto più che tu non mel richiegga, io stesso richiederei da me di non restare dietro a costoro nel correre, ma non posso, e per ciò se tu punto desideri di vedere a correre lo stesso aringo me e Crisone, prega costui a rallentare il passo, perciocchè io non posso correre presto, ove che lento egli può andare. Se tu dunque desideri di ascoltare me e Protagora, prega costui che or mi risponda pur nel modo che poco fa brevemente a quelle stesse cose ch'io gli domandava rispondeva, che se no, qual sarà la maniera di ragionare in dialogo? E nel vero io mi credeva che altro fosse convenire insieme per discorrere a vicenda gli uni e gli altri, ed altro l'aringare. – Ma però tu vedi, o Socrate, disse Callia, quello che dice Protagora par essere giusto, domandando che gli sia lecito discorrere nel modo ch'egli vuole, ed a te pure in quello che ti sarà più grato.

336

Qui Alcibiade prendendo egli la parola, Tu non ragioni bene, o Callia, gli disse, poichè Socrate qui confessa ch'ei non si sente la forza di fare lunghi discorsi, ed in questo cede a Protagora, ma quanto poi a quella del discorrere ragionando e di saper dare le ragioni e riceverle, mi maraviglierei, se a qualchedun degli uomini ei la cedesse. Che se dunque Protagora concede di essere inferiore a Socrate nel discorrere ragionando, ciò basta a Socrate; ma se

questo egli pure si arroga, discorra in domande e risposte, e non intorno di ciascuna domanda faccia una lunga diceria, con eludere le ragioni e non volere dar risposta alcuna, protraendo a lungo con parole in sino a tanto che la maggior parte degli uditori si siano dimenticati di quello, intorno a cui la domanda si aggira; tuttavia per quanto a Socrate, io gli entro mallevadore, che di ciò ei non si scorderebbe, quantunque scherzi e dica d'essere egli un uomo che facilmente si dimentichi. A me dunque pare che equo sia quello che domanda Socrate, giacchè bisogna lasciare a ciascuno il modo di spiegare la sua sentenza.

Dopo Alcibiade, come credo, quegli che parlò fu Critia. O Prodico ed Ippia, diss'egli, Callia mi par che stia fortemente per la parte di Protagora, ma Alcibiade vuol sempre aver la ragione in quello a cui volge il suo animo. Noi però non dobbiamo punto prendere parte nè per Socrate nè per Protagora, ma in comune pregarli amendue a non isciorre a metà il trattenimento.

337 Dette da lui queste parole, Rettamente, o Critia, disse Prodico, mi par che tu ragioni, poichè coloro che a questi ragionamenti assistono bisogna che ad amendue mentre che discorrono prestino orecchio comune, ma non eguale[1], giacchè non è lo stesso; poichè si

(1) In questo piccol discorso di Prodico, Platone ci diede un

debbono ascoltare sì bene amendue in comune, ma non già egual pregio attribuire a ciascun de' due, ma maggiore a quello che sa di più, e minore a quello che sa di meno. E per ciò anch'io, o Protagora e Socrate, vi prego che veniate tra voi a composizione, e che intorno a quello che avete a dire, tra voi a vicenda pur disputiate, ma che non facciate litigio; poichè disputano anche per benevolenza gli amici cogli amici, laddove fanno litigio quelli che sono in discordia tra loro e nemici. E così nel più bel modo andrà la nostra conversazione; poichè voi che ragionate, presso noi che vi ascoltiamo riporterete in tal modo una somma approvazione e non già lode (poichè uno può riportare approvazione presso le anime degli uditori senza che venga ingannato, dove che può essere lodato con parole di coloro, che spesse volte contro a quello che pensano dicono quel che non è vero); e noi poi che vi ascoltiamo dal nostro canto proveremo pure in tal modo una somma allegrezza e non diletto; poichè rallegrarsi può uno che impari qualche cosa e che venga a partecipare della sapienza dentro dell'animo, mentre che si diletta uno che mangi qualche cosa

esempio dello stile di questo grammatico, il quale poneva uno studio sommo nella distinzione dei vocaboli e nello spiegare la differenza di quelli che paiono sinonimi, come appunto qui veggiamo distinguersi *comune* da *eguale*, *disputare* da *far litigio*, *approvazione* da *lode*, *rallegrarsi* da *dilettarsi*.

o riceva qualche grata sensazione dentro del corpo. – Questo ragionamento di Prodico da molti de' circostanti fu con molto aggradimento sentito.

Dopo Prodico così parlò Ippia il sapiente: O personaggi, disse, che qui siete presenti, io reputo che noi tutti siamo cognati, parenti e concittadini per natura e non per legge; poichè secondo la natura il simile è al suo simile per cognazione congiunto, ma la legge che è un tiranno degli uomini (1), molte cose contro alla natura colla forza induce. Vergognoso dunque per noi egli sarebbe conoscere la natura delle cose, se, mentre che siamo i più sapienti de' Greci, e che appunto per godere tale fama qui in Atene, che è il pritaneo della sapienza greca, siam convenuti in cotesta casa la più grande e la più doviziosa di questa città medesima, degni di così amplo onore in nulla non

(1) Quest'orribile sentenza che la legge sia solamente un'invenzione umana, anzi sia essa un tiranno che costringa spesso gli uomini ad operare contra la natura, insomma che il primo diritto sia quello del più forte, non fu solo propria d'Ippia, ma fu presso che comune a tutti i sofisti; veggasi il Gorgia pag. 482. E, il Teeteto pag. 172. B, le Leggi x pag. 889. E, Aristotele, la Polit. I, 3, Senofonte, i Memorabili di Socrate IV, 4, 14. Ma io credo che qui tal sentenza Platone metta solamente in bocca d'Ippia, perchè Prodico si occupava piuttosto di grammatica, e primo scopo di Protagora era di spacciarsi per maestro di virtù, mentre che Ippia è il solo che in questo dialogo alla pag. 251 abbiam veduto sedersi in trono e ragionare intorno a quistioni concernenti la natura.

ci mostrassimo, ma come i più da poco degli uomini fossimo di un volere gli uni diverso dagli altri. Per la qual cosa io vi prego e vi consiglio, o Protagora e Socrate, che da noi, come vostri arbitri, lasciandovi al giusto mezzo condurre, insieme vi conciliate, vale a dire che nè tu ricerchi di troppo questa esatta forma di disputare in dialogo, cioè di spiegarsi in breve, 338 se non essa aggrada a Protagora, ma che rilasci e rallenti le briglie al discorso, affinchè più magnifico e più splendido esso appaia, e che neanco dall'altro canto Protagora, spiegando tutte le vele ed abbandonandosi ad un vento favorevole nel mar profondo de' suoi discorsi ci fugga, perdendo di vista la terra, ma che amendue un cammino di mezzo solchiate. Voi dunque così farete e seguite il mio avviso di eleggervi un giudice che abbia lo scettro, un soprantendente supremo, un preside, il quale per voi abbia l'occhio alla moderata lunghezza che l'uno e l'altro dovrà tenere nel ragionare.

Questa proposta piacque ai circostanti e tutti la lodarono. Callia intanto mi disse che non mi avrebbe lasciato andar via, e mi pregarono che eleggessi un soprantendente, il perchè loro dissi che vergognosa cosa sarebbe stata eleggere un giudice de' ragionamenti che si sarebbero da noi fatti; poichè se quegli che verrà eletto sarà di noi peggiore, non istarà bene che il peggiore soprantenda ai migliori, e se poi sarà di noi

simile, nè così anco starà bene, poichè quegli che di noi sarà simile farà pur anco cose simili alle nostre, così che superflua cosa sarebbe l'eleggerlo. Ma voi forse eleggerete uno che di noi sarà migliore. Egli è impossibile, come penso, che vi venga fatto di eleggere uno che sia veramente più sapiente di qui Protagora; che se migliore voi non l'eleggerete e direte che migliore sia, anche a disonore di lui questo ridonda, eleggergli un soprantendente come se fosse un uomo da nulla; per quanto poi a me ciò nulla importa. Pertanto affinchè, come voi desiderate, il nostro trattenimento e discorso in dialogo possa continuare, io voglio fare così: se Protagora non vuole rispondere, domandi egli stesso, risponderò io, e nello stesso tempo mi sforzerò di dimostrargli come io intenda doversi rispondere da colui che risponde; e quando poi io gli avrò risposto a quanto avrà egli voluto domandarmi, che a me pure ei dal suo canto in simile modo risponda; e se mai parrà ch'egli non abbia voglia veruna di rispondere a quello che gli sarà domandato, io e voi in comune, come avete a me fatto, il pregheremo a non guastare questo nostro trattenimento; e per questo non fa punto bisogno che ci sia un soprantendente, ma soprantenderete voi tutti in comune. – Così parve a tutti che si dovesse fare, e quantunque Protagora affatto ciò ricusasse, tuttavia fu poi co-

stretto a condiscendere che avrebbe domandato, e dopo che avesse sufficientemente domandato che pur dal suo canto avrebbe con me avvicendato il discorso con risposte spezzate. Qui dunque cominciò egli a domandare presso che in questo modo.

Io credo, disse, o Socrate, che quel che forma la parte massima dell'istruzione per un uomo sia l'essere terribile nell'intendersi di poesia; questo poi si è essere in grado di comprendere in quello che si dice dai poeti, ciò che nelle composizioni da loro fatte stia bene e quel che no, e saperlo distintamente spiegare e domandati darne ragione. Così pertanto la domanda ch'io ti farò ora si aggirerà pur intorno a quello stesso, di cui ora io e tu discorriamo, vale a dire intorno alla virtù, se non che la domanda viene trasportata in versi; in questo solo sarà tutta la differenza. Simonide dice adunque in un luogo d'una sua canzone a Scopa figliuolo di Creonte il tessalo, che

339

Arduo è certo che l'uomo
Si trovi (1) buon da vero,
Tetragono di mani e piedi e mente,
Fatto così, che il biasmo non lo aggiunga.

(1) Il Ficino e dopo lui tutti, persino lo Schleiermacher, traducono qui γενέσθαι per *diventare*, *fieri*, *werden*, ma allora non si lascia più luogo al dubbio, se esso sia sinonimo di εἶναι, *essere*; giacchè la differenza tra *diventare* ed *essere* è così patente, che certo non avrebbe potuto sfuggire all'acutezza de' primi sofisti della Grecia, e somministrare ad essi materia da farne una lunga e

Sai tu questa canzone, oppure ho da recitartela tutta? – Io allora, Ei non fa mestieri, gli dissi,

seria quistione. D'altra parte tutti sanno, che γίγνεσθαι, *diventare*, al suo aoristo perde tale significato e prende quello di *trovarsi*, *essere*, *accadere*, così p. e. Κἀγὼ ἐν παντὶ ἐγενόμην ὑπὸ ἀπορίας, Eutid. pag. 301. A, *io fui*, *venni*, *caddi*, *mi trovai in un gran dubbio.* Ἐγένετό μοι τὸ σημεῖον, Teag. 129. D, *mi avvenne*, *mi apparve il segno.* Σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην, Fileb. 30. C, *senza l'anima non vi potrebbe essere nè sapienza*, *nè mente;* onde γενέσθαι καλὸν, εὐδαίμονα, non significherà *diventare*, ma sì bene *essere*, *trovarsi bello*, *felice* ecc. Pertanto sebbene il γενέσθαι si traduca spesso in italiano per *essere*, nondimeno a me pare che in greco vi sia una diversità tra εἶναι e γενέσθαι, e che εἶναι, *essere*, non solo quando si parla di esistenza indichi un'esistenza permanente, assoluta, immutabile per ogni tempo, onde τὸ ὄν significa quel che è, l'essere assoluto, ma anche quando si parla di qualità, esso pure indichi una qualità essenziale di quella cosa di cui si parla; dove che γενέσθαι, quando si parla dell'esistenza di una cosa, mi pare che indichi l'eventualità dell'esistenza di tale cosa, che cioè potrebbe esser tempo ch'essa non vi fosse, e se poi si parla di qualche qualità, indichi pure una qualità accidentale della cosa di cui si parla, cioè che di questa qualità potrebbe esser tempo che tal cosa fosse priva; così p. e. dell'uomo si dirà in greco γενέσθαι a preferenza di εἶναι πλούσιον, ἄπαιδα, cioè *che si trova* e non *che è ricco*, *senza figliuoli*, perchè l'esser ricco e senza figliuoli non è qualità essenziale dell'uomo, mentre che non si dirà di lui γενέσθαι δίπουδα, θανάσιμον, cioè *che si trovi di due piedi*, *mortale*, perchè questo è essenzialmente inerente alla sua natura, ma si dirà εἶναι δίπουδα, θανάσιμον, cioè *che è di due piedi*, *mortale*. Posta una tal distinzione, chiaramente si vede subito perchè affermi poi Socrate, che di Dio si debba dire εἶναι ἀγαθόν cioè *che è buono*, e dell'uomo solamente γενέσθαι ἀγαθόν, cioè *che gli accada di trovarsi* o *di essere buono;* per la ragione appunto che Iddio è e persevera sempre buono in ogni tempo, mentre che l'uomo quantunque venga in alcun tempo ad essere buono, perseverare poi sempre in tale stato non è dato alla sua natura. Non senza ragione adunque io tradussi qui γενέσθαι per *trovarsi*, il cui significato è così poco diverso da *essere*, che lascia

poichè io la so ed un sommo studio ho pure fatto di essa. – Tu di' bene, soggiunse. Ti par dunque che questa composizione poetica stia bene e rettamente, o no? – Io per me credo, gli risposi, che stia essa affatto bene e rettamente. – Ma ti par essa che stia bene, se il poeta dice cose contrarie a se stesso? – O no, non

luogo, egualmente come il γενέσθαι greco, alla quistione se esso sia sinonimo di εἶναι, *essere*, quantunque non, come il γενέσθαι greco, indichi esso l'eventualità della cosa o qualità da esso espressa, per indicare la quale, nella esposizione che viene appresso fatta da Socrate, essendo ciò appunto quello che egli vuole dimostrare, stimai opportuno di traslatare poi γενέσθαι non semplicemente per *trovarsi*, ma per *accader di trovarsi.* Pertanto nella detta esposizione di Socrate dopo il verbo *accadere*, quantunque in italiano, come ognun vede, *trovarsi* ed *essere* vengano ad essere pienamente sinonimi, nondimeno a preferenza di *essere* ho creduto di ritenere nella versione sempre il verbo *trovarsi*, per la ragione che essendo io stato costretto in principio della quistione di tradurre γενέσθαι pel semplice *trovarsi* (per lasciar così luogo alla quistione se esso sia, sì o no, sinonimo di *essere*), non paresse poi a chi è ignaro di greco, ch'io variando il verbo, il verbo pure fosse variato nel greco, e così venisse egli a sospettare che si variasse d'alquanto la quistione. Finalmente si avverta ancora che la quistione *è arduo l'essere* o *trovarsi buono* indica sì bene che è difficile giugnere a possedere la virtù, ma non già se assolutamente sì o no si possa essa insegnare, e molto meno se la sapienza, giustizia, santità, fortezza e temperanza come parti della virtù differiscano solamente tra loro per grandezza e piccolezza, come le parti dell'oro, essendo simili a vicenda tra loro ed al tutto di cui sono parti, oppure, se come le parti del volto, al tutto di cui sono parti ed a vicenda tra loro siano dissimili, avendo ciascuna il suo uffizio proprio; ciò che appunto formava la quistione, intorno a cui si aggirava prima il discorso. Per via di questa domanda di Protagora fuori affatto dell'argomento, Platone fa pur vedere la nullità di questo sofista nel discorrere in dialogo.

ista bene essa allora, risposi. – Bada dunque di meglio, replicò egli. – Ma, caro, io l'ho esaminata a bastanza. – Or bene, soggiunse, sai tu che andando innanzi nella canzone in un certo luogo ei dice:

> Nè di Pittaco il detto acconcio estimo,
> Sebben profferto da un de' saggi ei sia,
> Il qual disse: ardua cosa è l'esser buono.

Non iscorgi tu, che è lo stesso Simonide che dice questo e quello che è detto innanzi? – Il so, risposi. – E ti par dunque, soggiunse, che questo s'accordi con quello di prima? – Sì, ei mi pare. – E nello stesso tempo temendo però non ei mi dicesse qualche cosa, il domandai io stesso, Ma e non forse così anche a te pare? – O e come mai potrà parere che sia con se stesso d'accordo quegli che dice queste due cose, mentre che prima avendo egli stesso posto la proposizione, che è cosa ardua che l'uomo si trovi buono da vero, indi poco innanzi nella canzone procedendo, di ciò scordatosi, egli accusa Pittaco, il quale dice lo stesso che da lui vien detto, cioè che cosa ardua è essere buono, e protesta di non ammettere la sentenza di Pittaco che è la stessa che la sua? Ma se egli accusa chi afferma lo stesso che da lui viene affermato, è chiaro ch'egli accusa anche se stesso, così che o prima o dopo rettamente non ista quello ch'ei dice. – Nel dire egli queste cose presso molti

degli uditori destò un grande rumore, i quali molto il lodarono; a me per l'opposto, quand'egli ciò diceva e che gli altri così clamorosamente l'applaudivano, quasi come fossi stato percosso da un forte pugile, gli occhi restarono offuscati di tenebre, e tutto mi pareva che d'intorno a me girasse, quindi, a dirti il vero, affinchè potessi prendere tempo a considerare che cosa volesse dire il poeta, mi volsi a Prodico e chiamatolo, O Prodico, gli dissi, Simonide è tuo concittadino, egli è giusto che tu gli venga in soccorso. Ei mi par dunque dover invocare te, come dice Omero dello Scamandro assediato da Achille avere chiamato in suo aiuto il Simoenta, dicendogli 340

> Caro german, ad affrenar vien meco
> La costui possa (1),

così pure in mio soccorso io chiamo te, affinchè Protagora non ci abbatta Simonide. E nel vero per fare una correzione che metta con sè d'accordo Simonide, ei si richiede veramente la scienza dell'arte musica che tu possiedi, e con cui tu distingui il volere dal bramare, come l'uno diverso dall'altro, e quelle molte e belle cose di cui pur or parlavi. Esamina di grazia anche tu ora, se lo stesso che a me forse ti paia; giacchè a me pare che Simonide non dica

(1) Iliad. XXI, 308.

cose a se stesso contrarie; dichiaraci tu dunque il primo, o Prodico, la tua sentenza. Ti par egli che sia la stessa cosa *trovarsi* ed *essere*, oppure diversa? – O per Giove, ella mi pare diversa, disse Prodico. – Or in quello che disse prima, gli domandai io, Simonide non fece egli palese la sua sentenza, che è cosa ardua che l'uomo *si trovi* buono da vero? – Egli è come dici, mi rispose Prodico. – Pittaco per l'opposto egli accusa, io soggiunsi, non perchè dica la stessa cosa che da lui è detta, come crede Protagora, ma sì bene perchè ne dice un'altra; poichè Pittaco non disse già questo, che sia cosa ardua che l'uomo *si trovi* buono, come dice Simonide, ma sì bene che ardua sia *esserlo*; or *essere* e *trovarsi*, non sono la stessa cosa, o Protagora, secondo quello che ne dice qui Prodico; che se dunque *essere* non è la stessa cosa che *trovarsi*, Simonide non dice cose contrarie a se stesso; e forse qui Prodico e molti altri direbbero, che arduo sia il *trovarsi* buono, nel senso che il dice Esiodo, cioè perchè

> Innanzi alla virtù posto il sudore
> Hanno gli Dei, ma quando l'uomo è giunto
> Sulla sua vetta, sebben ardua pria,
> Gli è facil cosa poscia

tenersi in possesso della medesima(1). – Prodico

(1) Esiodo, nelle Op. e Gior. vers. 287. Ho lasciato il verbo

da me avendo ciò udito mi lodò; ma Protagora, La correzione tua, o Socrate, mi disse, contiene un errore maggiore di quello che contenga il passo del poeta che vuoi tu correggere. – A queste parole, Opra cattiva adunque è stata la mia, da quel che appare, o Protagora, dissi, e sono un medico ben ridicolo, se medicando fo diventare il male maggiore. – Pur nondimeno è così, egli disse. – E come? di grazia, domandai io. – Una grande ignoranza del poeta, rispose, ella sarebbe, se tenersi in possesso della virtù, che è la cosa di tutte la più difficile, come ne convengono tutti gli uomini, un affare di così poco momento egli affermasse che fosse. – Io allora, Per Giove, dissi, in buon punto presente ai nostri ragionamenti si è qui trovato Prodico; poichè la sapienza di Prodico egli è già da gran tempo che parve essere una sapienza divina, o che abbia avuto sua origine da Simonide, o che sia ancor più antica. Ma tu che sei di molte cose perito, in questa mi pare che rozzo tu sia, e che tu non abbia quella cognizione che ne ho io, perchè io sono stato discepolo di costì Prodico; ed or appunto non mi sembri

341

tenersi in possesso in prosa, poichè esso (ἐκτῆσθαι) fu aggiunto da Platone, e non v'è in Esiodo; giacchè esso non è necessario pel senso, come ognun vede ne' versi da noi tradotti, i quali possono stare da sè, ma esso è poi necessario pel ragionamento che si viene a tessere appresso, pel che appunto non senza ragione venne aggiunto, come dico, da Platone.

intendere, che forse anche questo vocabolo *arduo* Simonide non abbia preso nel senso che tu il prendi, ma come per riguardo al vocabolo *terribile*, Prodico qui sempre mi avvertisce, quando cioè in lodare te o qualcun altro dico, che Protagora è un uom sapiente e terribile, ei mi domanda, se non ho rossore di chiamare terribili le cose buone (poichè il terribile, dice egli, è una cosa cattiva, e niun fuor di dubbio ogni volta che parla dirà una terribile ricchezza, una terribile pace, una terribile sanità, ma sì bene una terribile malattia, una terribile guerra, una terribile indigenza, come cosa cattiva essendo il terribile); così forse gli abitanti di Ceo ed anche Simonide per *arduo* intendono od una cosa cattiva o qualch'altra che tu ignori. Domandiamone intanto a Prodico, chè per riguardo al dialetto di Simonide, egli è giusto che lui domandiamo. Che cosa, o Prodico, per via d'*arduo* volle intendere Simonide? – Una cosa cattiva, rispose. – Per via dunque di questo, o Prodico, io soggiunsi, Simonide forse accusa Pittaco, il qual dice che è cosa ardua essere buono, come se l'avesse udito a dire, che essere buono fosse cosa cattiva. – E veramente che mai altro, o Socrate, seguitò Prodico, credi tu che volesse dire Simonide se non questo, e riprendere Pittaco, perchè non seppe rettamente distinguere i nomi, come quegli che era dell'isola di Lesbo ed educato in un dialetto bar-

baro? – Tu odi bene qui Prodico, o Protagora, diss'io; hai forse qualche cosa ad opporgli a questo? – Protagora allora, Egli è ben lungi dall'essere la cosa così, o Prodico, soggiunse; e certo io so troppo bene, che anche Simonide per via della voce *arduo* intende quello che tutti noi altri intendiamo, non una cosa cattiva, ma quello che non è facile e che si fa per via di molte fatiche. – Bene, anch'io, o Protagora, dissi, credo che Simonide voglia ciò dire, e che qui Prodico pure il sappia, ma che scherzi e paia volerti mettere alla prova, se sarai in grado di difendere quello che dici; e nel vero che Simonide non intenda per *arduo* una cosa cattiva, una gran prova si è la sentenza che immediatamente appresso soggiugne, giacchè dice

Onore è questo che Dio sol sortío.

Certamente se questo egli avesse voluto dire, che sia cosa cattiva essere buono, non avrebbe quindi detto, che Dio solo avesse questa prerogativa, nè a Dio solo avrebbe questo onore attribuito; e d'altra parte Prodico verrebbe anche ad affermare che Simonide fosse un uomo dissoluto ed in niun modo di Ceo[1]. Ma se tu vuoi avere una prova di me, come mai intorno

(1) Gli abitanti di Ceo godevano fama di una integrità singolare; ved. Plat. nel lib. I delle Leggi pag. 638. E, Aristofane nelle Rane v. 970; dove che gli abitanti di Lesbo erano tenuti per crapuloni e di costumi corrotti, onde λεσβιάζειν, *fellare*. Ved. Eust. pag. 741, Esich. tom. II, pag. 453 ecc.

a questo che tu dici, vale a dire come intorno de' versi io perito mi trovi, quello che a me pare avere avuto in pensiero Simonide nel comporre questa canzone ti voglio far chiaro, ed ove poi 342 a te piaccia, l'ascolterò io da te. – Protagora avendomi udito dir questo, Purchè n'abbia tu voglia, o Socrate, soggiunse, di' pure. – Prodico ed Ippia me ne fecero anzi un comando, come anche gli altri. Io allora, Quello dunque, loro dissi, che di questa canzone a me paia, mi sforzerò di dichiararvi.

La filosofia de' Greci in Creta ed in Isparta è dove da più tempo e più sia coltivata(1), ed ivi pure il massimo numero de' sofisti della terra si trova. Ma nondimeno essi, come que' sofisti de' quali faceva menzione Protagora(2), ciò negano e fingono d'essere ignoranti, affinchè non si venga a manifestare che tutti gli altri Greci essi avanzano di sapienza, ma sì bene affinchè paia che superano gli altri nel combattere e nella fortezza, credendo che se venissero ad essere conosciuti in che cosa siano superiori agli altri, tutti all'esercizio della medesima si darebbero.

(1) Questo dee poi intendersi ironicamente detto, giacchè per non citare Isocrate nel Panat. ed altri, ci basti il solo Platone nell'Ippia maggiore, dove in principio di questo dialogo vedremo, che gli Spartani non imparavano neanco a conoscere le lettere e contare, e per ciò Ippia si lagna di non mai aver potuto riportare da loro lode e danaro. Avvertasi pure qui la gonfiezza di questo esordio, con cui Socrate si beffa de' sofisti.

(2) Ved. pag. 253.

Coll'avere essi una tal cosa tenuta celata, hanno ora ingannato quelli che nelle altre città vogliono seguire i loro costumi, fra i quali sonvi chi nell'imitarli si fanno contusioni agli orecchi, si avvolgono alle mani ed alle braccia dure striscie di cuoio, si logorano negli esercizi ginnastici e portano sopravvesti corte, come se gli Spartani avessero la superiorità sugli altri Greci per questo. Ma gli Spartani quando vogliono co' loro sofisti liberamente usare e che il raccogliersi nascostamente insieme riesce loro d'aggravio, mandando in bando questi forestieri che vanno dietro ai loro costumi e qualunque altro straniero che si troverà dimorare presso di loro, senza che alcun degli stranii se ne accorga, frequentano i loro sofisti; nè essi, come neppure i Cretesi, lasciano andare alcun de' loro giovani per le altre città a viaggiare, affinchè non disapprendano quello ch'essi loro insegnano. E di un così maschio pensare per l'educazione de' figliuoli sono in queste città non solamente gli uomini, ma ancora le donne. E che vero sia questo che io dico, e che gli Spartani siano ottimamente istruiti nella filosofia e nell'arte del dire, il potrete in questo modo conoscere, se cioè qualcheduno volesse conversare con un degli infimi degli Spartani, troverebbe che per la gran parte del discorso egli apparisce da poco, ma che poi, ovunque l'occasione di quel che si dice il permetta, ei mette fuori un

detto degno di essere registrato, breve sì, ma vibrato, a guisa di un terribile lanciatore, in modo che non punto migliore di un fanciullo apparisce quegli che insieme con lui discorre. Or questo che la vita spartana consista più nel filosofare che negli esercizi ginnastici, parecchi sì de' nostri coetanei, come pure degli antichi il vennero a conoscere, ben sapendo che l'essere in grado di profferire tali sentenze è cosa propria di un uomo che sia stato perfettamente istruito. Di questo numero fu Talete di Mileto,
343 Pittaco di Mitilene, Biante di Priene, il nostro Solone, Cleobulo di Lindo, Misone di Chene e settimo fra questi era pure annoverato Chilone di Sparta. Costoro tutti furono emulatori, amatori e discepoli della spartana istruzione, e che la sapienza loro altro non fosse, che l'aver ciascuno di essi dette brevi e memorabili sentenze, il potrebbe ognuno conoscere. Questi dunque raccoltisi insieme nel tempio di Delfo, in comune consecrarono ad Apolline le primizie della loro sapienza, ivi quelle sentenze scrivendo che tutti celebrano a cielo, *Conosci te stesso*, e *Nulla troppo*.

Or mai per cagion di che cosa io dico questo? perchè l'indole della filosofia degli antichi era questa, una certa breviloquenza laconica. Or siccome questa sentenza di Pittaco, che *è cosa ardua essere buono*, encomiata da' sapienti, anche privatamente correva per la bocca

di tutti; così Simonide, come quegli che ambiva l'onore di essere tenuto sapiente, conoscendo che se avesse abbattuto questa sentenza, quasi come avesse messo a terra un celebre atleta e ne fosse rimasto superiore, ei si sarebbe acquistato un gran nome presso gli uomini di allora; contro di questa sentenza adunque e per cagion di ottenere tale fama, ponendo il suo studio per insidiosamente abbatterla, compose, come a me pare, tutta questa canzone. Esaminiamola di grazia tutti in comune, se forse io dica il vero. Cosa da pazzo fuor di dubbio subito al principio della canzone apparirebbe, se volendo egli dire che è cosa ardua l'accadere all'uomo che si trovi buono, vi avesse quindi inserito quel *certo;* giacchè questo vocabolo senza pur la menoma ragione appare esservi stato inserito, se uno non farà conto che Simonide parli, come se contendesse contro della sentenza di Pittaco, cioè che, dicendo Pittaco, Ella è cosa ardua essere buono, Simonide contrastando gli soggiunga, No, non così, ma sì bene l'accadere all'uomo che si trovi buono, o Pittaco, *certo* ella è ardua cosa da vero. Non è già *buono da vero* che dica Simonide, ei non riferisce a *buono* il *da vero,* come se de' buoni fossero forse alcuni, che buoni da vero fossero, ed altri che fossero pur buoni, ma non però da vero; giacchè questo apparirebbe una cosa scempia e non degna di Simonide; ma il *da vero* bisogna prenderlo nella

canzone come trasposto da suo luogo, e supporre che Simonide si suggerisca tacitamente nel suo pensiero la sentenza di Pittaco presso che in questo modo, come se noi ponessimo che Pittaco parlasse e Simonide gli rispondesse, e che dicendo il primo, O uomini, ella è cosa ardua essere buono, l'altro gli soggiungesse, O
344 Pittaco, tu non dici il vero, poichè non è già essere buono l'uomo, ma sì bene accadere che buono ei si trovi, tetragono delle mani, dei piedi e della mente e fatto in guisa che sia esente da ogni biasimo, ella è certo cosa ardua da vero. In questo modo chiaramente apparisce che non è senza ragione che si trova inserito quel *certo*, e che il *da vero* giace rettamente alla fine. E che questo sia quello che vuole dire il poeta, ne fa anche testimonianza tutto quello che segue. Poichè molto si potrebbe addurre anche intorno di ciascuna cosa che vien detta in questa canzone per dimostrare ch'essa è rettamente composta; ed in fatti essa è per ogni parte leggiadra e sommamente elaborata; ma troppo lungo sarebbe l'esporla tutta così tritamente; nondimeno tutta la sua forma come anche il suo scopo esaminiamo, e vedremo che sovrattutto esso tende a confutare la sentenza di Pittaco dal principio sino al fine della canzone. E nel vero poco innanzi dopo questo procedendo (come se ponesse la quistione che accadere all'uomo che si trovi buono ella è certo cosa ardua da vero,

tuttavia possibile, almen per un certo tempo, ma che poi, quando buono si trova, perseverare in tale stato ed essere buono, come dici tu, Pittaco, ella è cosa impossibile e non umana, ma a Dio solo è riserbato questo onore) ei soggiugne:

> Essere già non può che non riesca
> Cattivo l'uom, se abbattelo sventura
> Contra cui nulla vale arte o consiglio.

Or chi è mai quegli che nel governo di una nave, una calamità che non lascia più luogo a consiglio abbatte? Egli è chiaro che non è uno che non conosca quest'arte, poichè chi è inesperto di quest'arte, nel governare una nave è sempre abbattuto. In quel modo adunque che altri non potrebbe gettare a terra chi giace, ma sì bene potrebbe talora mettere giù a terra uno che è in piedi, in modo che il renda giacente, ma non uno che giacente si trova; così pure una calamità che non lascia più luogo a consiglio potrà sì bene abbattere anche talvolta un uomo che sappia prendere per sè buone deliberazioni, ma non uno che si trovi sempre in istato di non saper prenderne alcuna; e per ciò sopravvenendo una gran tempesta trarre potrà di senno chi è al governo della nave, e sopravvenendo una perversa stagione anche fuor di senno potrà mettere l'agricoltore, e questo medesimo può succedere al medico; poichè a colui

che è buono può accadere che si trovi cattivo, come ne fa pur anco testimonianza un altro poeta, il qual dice

Anche un uom buono ora è cattivo or buono;

laddove a colui che è cattivo non può accadere che si trovi cattivo, ma di necessità lo è sempre; così che non è possibile, che un uomo il quale sappia ottimamente provvedere a se stesso e che sia sapiente e buono, quand'una calamità che non lascia più luogo a consiglio il verrà ad abbattere, ei non sia cattivo; tu, Pittaco, dici che è cosa ardua l'essere buono; certo l'accadere all'uomo che si trovi buono ella è cosa ardua, ma possibile, dove che essere buono ella è poi impossibile; poichè

Buono se il ben, se il male opra cattivo
È ciascun uom.

Or qual è l'azione buona per riguardo al leggere ed allo scrivere? qual è l'azione che per riguardo a questo faccia buono un uomo? egli è chiaro che si è l'imparare tali cose. Qual è l'azione buona che faccia buono un medico? egli è chiaro che si è quella d'imparare a curare gli ammalati.

345

Se il male opra è cattivo.

Or chi è mai quegli a cui può accadere che si trovi cattivo medico? egli è chiaro che si è quegli, a cui avviene prima di essere medico e

quindi d'esser buon medico, giacchè a costui può anche accadere che si trovi medico cattivo; dove che a noi, che non conosciamo l'arte medica, operando male, non mai accadrà che ci troviamo o medici, o fabbri, o qualch'altra cosa di tale; or a colui che operando male non può accadere che si trovi medico, egli è chiaro che neanco gli potrà accadere di trovarsi medico cattivo. Così pure all'uomo che è buono potrà accadere talvolta che si trovi anche cattivo o per cagion di tempo, o di fatica, o di malattia, o di qualch'altra calamità (giacchè questa sola è azione cattiva essere privo di scienza[1]); dove che all'uomo che è cattivo non potrà mai accadere che si trovi cattivo, poichè lo è sempre, ma se è per accadergli di trovarsi cattivo, bisogna che gli accada prima di trovarsi buono. Così che anche questo luogo della canzone tende a ciò dimostrare che è impossibile che l'uomo sia buono in modo che perseveri sempre buono, ma che poi a questo medesimo accada di trovarsi buono e cattivo, ella è cosa possibile.

Ottimi sono e per lunghissimi anni
Quelli che dagli Dei saranno amati.

Tutte queste cose adunque sono dette contro di Pittaco, e maggiormente ancora quello che segue della canzone il dimostra; poichè dice:

(1) Secondo Socrate, chi è privo di scienza non è più padrone di se stesso, e per ciò si lascia dominare dalle passioni.

Per ciò non mai della mia vita parte
In vana speme, che non mai si compie,
Sarà ch'io getti, ricercando quello
Che avvenire non puote, un uom di biasmo
Tutto scevro, fra quanti della larga
Terra il frutto cogliamo, indi trovato
L'additerò a voi.

Così egli parla e così anche per tutta la canzone si scaglia contro della sentenza di Pittaco.

Io lodo ed amo chi veruna turpe
Cosa non opra volentier, che anch'essi
Contro necessità lottar non sanno
Gli stessi Dei.

E questo ancora contro di quella stessa sentenza viene detto; poichè Simonide non era di così poca dottrina da dire ch'ei lodasse chi volentieri non commette alcun male, come se vi fossero alcuni che volentieri operino male; io per me così presso che la penso, che niun de' sapienti crede che alcun degli uomini volentieri pecchi e che volentieri commetta azioni turpi e cattive, ma sanno ben essi che tutti quelli che fanno azioni turpi e cattive contra la loro voglia le fanno(1). E per ciò Simonide non afferma già

(1) Opinione di Socrate era la scienza essere quella che fra tutte le cose umane avesse più di forza, e non mai avvenire che un uomo il quale possiede la scienza e che conosce ciò che è buono e ciò che è cattivo, possa venir costretto a far qualch'altra cosa se non se quello che la medesima gli comanda;

d'essere egli lodatore di uno che non commetta qualche male volentieri, ma *volentieri* ei dice per riguardo di sè, cioè credeva egli che un uom onesto e dabbene spesse volte si facesse forza di diventare amico e lodatore di qualcheduno, così p. e. credeva succedere spesse volte ad un uomo di dovere amare e lodare una 346 madre od un padre di un procedere strano, o la patria od altro simile; e quando una cosa tale succede agli uomini malvagi ei credeva essi quasi volentieri la vedessero, e col biasimare facessero essi stessi palese ed accusassero la malvagità de' loro genitori o della patria, affinchè nel mentre che di questi non si prendono pensiero veruno, dagli uomini questo non loro venga apposto a delitto e non vengano rimproverati perchè li trascurino, e così era egli d'avviso, che vie maggiormente ancora biasimassero i loro genitori e la patria, e per conseguenza volontarie inimicizie alle necessarie si aggiugnessero essi stessi; dove che gli uomini buoni si facessero forza sì di tenere per sè celate le colpe de' loro genitori e della patria, come anche di lodarli, e se si sentono trasportare dall'ira per aver ricevuto da loro una qualche ingiuria, si tranquillassero da se medesimi e con loro si riconciliassero,

e per ciò chi pecca peccare per mancanza di cognizione di quel che è buono, e non per volontà sua; giacchè niuno volentieri si reca verso ciò che è male. Questa asserzione viene poi diffusamente esposta circa la fine di questo dialogo.

facendosi forza di amare e di lodare quelli che a loro appartengono. E Simonide stesso spesse volte, io penso, credette pure di dover lodare ed encomiare un tiranno o qualcun altro tale non di sua buona voglia, ma costretto. Anche questo egli dunque dice a Pittaco: Io, o Pittaco, non per questo perchè sia amante di censurare ti riprendo, poichè (1)

Uno a me basta che non sia malvagio
Nè inerte troppo, che di mente sana
La giustizia conosca aiutatrice
Delle cittadi; no, costui, non io
Fia che censuri; da censura abborro;
Chè infinita è la razza degli stolti.

Così che se qualcheduno prendesse piacere in censurare, potrebbe saziarsi in riprendere costoro.

Tutto è onesto ove nulla entra di turpe.

Questo egli non dice, come se dicesse tutto è bianco in cui nulla entra di nero, poichè ridicolo per molti versi ciò sarebbe, ma vuol dire ch'egli ammette anche le cose tramezzo, a fine di non riprendere. E per ciò io non cerco, dice egli, un uomo che sia affatto esente da ogni

(1) Queste prime parole che veggiam qui dirsi da Simonide a Pittaco, non sono di esso Simonide, ma è Platone che gliele fa dire e furono da lui aggiunte, e per ciò tralasciai anch'io di traslatarle in verso, riserbando la poesia solamente per quello che è di Simonide.

biasimo fra quanti cogliamo il frutto della larga terra, quindi ve lo additerò quando l'avrò trovato; così che per via di questo, cioè perchè sia affatto irreprensibile, io non loderò alcuno, ma a me basta uno che si tenga tramezzo e che non faccia verun male, poichè *Io lodo ed amo* (e in dir lodo ed amo, come questo ei dice a Pittaco, nelle desinenze di questi verbi fece uso del dialetto de' Mitilenesi) *chi veruna cosa Turpe non opra volentier* (e qui chi legge bisogna che nella pronunzia da *non opra* distingua *volentier*), quantunque poi ve ne abbia taluni che pur contra mia voglia io lodi ed ami. Io dunque, o Pittaco, se ragioni pur mediocremente buone e vere avessi tu detto, non mai ti avrei ripreso, ma ora, poichè tu intorno delle massime cose mentendo ti par dire il vero, per questo io ti riprendo. 347

Questo, o Prodico e Protagora, dissi, pare a me essere stato quello, che avesse in mente Simonide nel comporre questa canzone.

Ippia allora, ei mi pare, o Socrate, che tu pure di questa canzone ci abbia fatto un'ottima esposizione; nondimeno, soggiunse, io ho ancora intorno della medesima un'interpretazione che starebbe bene, la quale io vi esporrò, purchè ne abbiate voglia. – Sì, o Ippia, gli replicò Alcibiade, ma però un'altra volta; poichè ora secondo che Protagora e Socrate convennero tra loro, egli è giusto se Protagora vuole ancor

domandare, che Socrate gli risponda, e nel caso che voglia egli rispondere a Socrate, che questi il domandi. – O io per me, dissi, concedo a Protagora quello che a lui più aggrada; non pertanto s'ei vuole, lasciamo di ragionare di canzoni e di versi, ed al fine dell'investigazione di quelle cose, di cui io prima, o Protagora, ti aveva domandato, teco insieme esaminandole verrei volentieri. E veramente il ragionare intorno alla poesia ei mi sembra che sia una cosa similissima ai conviti della gente minuta e di quelli che frequentano i mercati; poichè anche costoro, per non potere, nè per mezzo della loro propria voce nè per via de' loro propri ragionamenti, tra le tazze di per sè a cagione della loro ignoranza a vicenda conversare, rendono preziose le suonatrici di flauto, a caro prezzo pigliando a pigione l'altrui voce, quella cioè dei flauti, anche per mezzo della voce di questi trovano il modo di trattenersi a vicenda insieme. Ma dove si trovano convitati onesti e dabbene ed istrutti, tu non vedrai nè suonatrici di flauto, nè di liuto, nè saltatrici, ma di per sè essere costoro in grado, senza queste inezie e baloccagini, di conversare tra loro per mezzo della propria voce, parlando ed ascoltandosi modestamente a vicenda, ancorchè molto vino abbiano essi bevuto. Così pure se in tali brigate verranno a trovarsi uomini, quali la maggior parte di noi si vantano essere, non è

punto in esse mestieri dell'altrui voce nè anco di alcun de' poeti, ai quali non è possibile fare domanda alcuna intorno a quello che dicono, anzi tra la maggior parte di quelli stessi, che ne' loro discorsi li citano, altri questa, altri quella dicono essere la mente del poeta, trattenendosi a discorrere circa di una cosa, intorno a cui non mai verrà fatto che gli uni convincano gli altri; e per ciò a queste conversazioni dicono essi addio, e di per sè tra loro conversano, dandosi e ricevendo a vicenda ne' 348 discorsi che fanno una reciproca prova di se medesimi. Questi tali piuttosto ei mi pare che io e tu dobbiamo imitare, e lasciando da parte i poeti, per mezzo di noi medesimi ragionare a vicenda, alla prova la verità assoggettando e noi medesimi. Se tu dunque hai ancor voglia di domandare, io pronto mi profferisco a risponderti, ed ove poi a te piaccia, pronto offriti a rispondere tu a me, per dar compimento all'investigazione di quelle cose, la cui esposizione abbiamo lasciata nel mezzo.

Nel mentre che queste ed altre simili parole io diceva, Protagora punto non manifestava quale di queste due cose avrebbe egli fatto; pel che Alcibiade volgendosi collo sguardo verso di Callia, O Callia, gli disse, ti par forse che ora ancora Protagora faccia bene, non volendo aprir bocca per dire sì o no, se risponderà a quello che gli si domanda? A me certo non pare;

e per ciò o che continui il ragionamento, o che dica che non vuol più discorrere, affinchè da noi questo di lui si sappia, e così Socrate oppur un altro, chiunque abbia voglia, pur con un altro avvicendi il discorso. – Protagora allora divenuto rosso, come a me parve, tra per questo che diceva Alcibiade, e perchè Callia e presso che tutti gli altri che si trovavano presenti gli facevano molte instanze, a gran pena finalmente s'indusse a continuare il discorso, e mi disse ch'io il domandassi, ch'ei mi avrebbe risposto.

Io dunque rappiccando il discorso, O Protagora, gli dissi, non credere che per voler qualch'altra cosa io teco m'accinga a discorrere, se non se per esaminare insieme teco, quello di cui mi trovo in un continuo dubbio. E di vero di gran momento io credo che sia quello che dice Omero [1],

Se due van di conserva, un vede e l'altro;

giacchè maggiori sono i mezzi che gli uomini tutti insieme hanno per ogni azione, discorso ed investigazione; dove che se vi sarà un solo che qualche cosa veda, costui subito dattorno gira e cerca, finchè abbia trovato qualcheduno, a cui la mostri e in compagnia del quale ei se la confermi. Così appunto per cagion di questo

(1) Iliad x, 224.

io con te anche molto più volentieri discorro, che con qualunque altro, perchè credo che circa tutte le altre cose di cui è giusto che faccia ricerche un uomo probo, e spezialmente circa della virtù, sii tu per fare le migliori investigazioni. E veramente qual altro mai che tu, posso io credere essere in grado di ottimamente ciò fare? mentre che tu non solamente buono ed onesto pensi d'essere tu stesso, come certi altri, che quantunque siano probi, nondimeno probi non possono fare gli altri, tu per l'opposto non solamente sei buono tu stesso, ma sei in grado di far anche buoni gli altri, e tanta è la confidenza che hai di te stesso, che mentre gli altri tengono celata quest'arte, tu palesemente dopo esserti fatto conoscere quasi per voce del banditore presso tutti i Greci col chiamarti sofista, ed offrendoti maestro di dottrina e di virtù, fosti il primo che credesti cosa giusta prendere per questo mercede. Come dunque all'investigazione di queste cose io non doveva chiamare te, domandarti il tuo pensiero e teco consultarmi? certamente ei non può essere in alcun modo, ch'io astenere me ne possa. Intanto per riguardo a quelle cose, di cui primieramente io ti domandava, or di nuovo desidererei che da capo tu parte me le richiamassi a memoria, e che parte pure più oltre noi le esaminassimo insieme.

349

La domanda ch'io ti faceva, come credo,

era questa: se la sapienza, la temperanza, la fortezza, la giustizia e la santità, che sono cinque nomi, siano esse pur nomi di una cosa sola, oppure se a ciascuno di questi nomi soggiaccia una propria essenza ed una cosa particolare, avendo pur ciascuna il suo proprio uffizio, così che l'una non sia quale si è l'altra. Tu mi rispondesti che esse non sono nomi di una cosa sola, ma che ciascuno di questi nomi è pure imposto ad una cosa particolare, e che tutte queste cose sono parti della virtù, non, come le parti dell'oro, simili a vicenda tra loro ed al tutto di cui sono parti, ma sì bene, come le parti del volto, che al tutto di cui sono parti ed a vicenda tra loro sono esse dissimili, avendo ciascuna il suo proprio uffizio. Questo se ancora come allora ti pare, fammi palese; che se poi ora in un certo altro modo la pensi, dichiaramelo distintamente, poichè io non t'obbligo a darmi la ragione, se tu ora in qualch'altra maniera dicessi, stante che non mi maraviglierei se per mettermi alla prova così m'avessi tu allora parlato. – Bene, io ti dico, o Socrate, che esse tutte sono parti della virtù, e che quattro delle medesime sono presso che simili tra di loro, ma che la fortezza differisce assai molto da tutte le altre. E che io dica il vero il conoscerai da questo, che troverai molti degli uomini essere ingiustissimi, empissimi, intemperantissimi, ignorantissimi, ma fortissimi

e più che fortissimi. – Attendi di grazia, diss'io; giacchè è pregio dell'opera che si esamini quello che tu dici. I forti dici tu che siano ardimentosi, o qualch'altra cosa? – Anzi, soggiunse, dico che sono precipitosi verso di quelle cose, a cui la maggior parte hanno paura di andare. – Su via, la virtù affermi tu che sia qualche cosa di bello, e come cosa che è bella, maestro della medesima tu stesso ti profferisci? – O, se pur non sono pazzo, rispose, essa è certo una cosa bellissima. – Ma v'ha forse, replicai io, una parte di essa che è turpe, ed un'altra che è bella, oppure è tutta bella? – Essa è di certo tutta bella, quanto si può dire il più. – Sai tu dunque quali siano quelli che si gettano arditamente ne' pozzi sott'acqua? – Sì, so che sono 350 i palombari. – Forse perchè sanno andare sott'acqua, o per qualch'altra cagione? – Perchè sanno andare sott'acqua. – Quali sono quelli che sono ardimentosi nel combattere da cavallo? forse quelli che sono periti di questo genere di milizia, cioè i cavalieri, o quelli che non hanno che fare co' cavalli? – Quelli che sono periti di questo genere di milizia, i cavalieri. – Quali sono quelli che arditamente combattono cogli scudi piccoli? forse i soldati armati alla leggiera, cioè i peltasti, o gli altri? – Sì, i soldati armati alla leggiera, i peltasti; e così di tutte le altre cose, se questo, soggiunse, è quello che tu mi domandi, quelli che sanno sono più ardimentosi

di quelli che non sanno, ed eglino stessi sono anche maggiormente ardimentosi dopo che hanno imparato, di quel che fossero prima d'imparare. – Ma e non hai già tu veduto alcuni, il domandai io, che senza avere nozione alcuna di queste cose, nondimeno ciascuna di queste hanno ardire di fare? – O sì, rispose, anzi ho veduto che troppo ardire essi avevano. – E non anche questi che in tal modo sono ardimentosi, sono forti? – Oibò, soggiunse, una cosa fuor di dubbio vergognosa sarebbe allora la fortezza, poichè questi sono pazzi. – Quali dunque sono quelli, domandai io, che tu dici forti? non forse quelli che sono ardimentosi? – E lo dico ora ancora, rispose. – Questi dunque, che in tal modo, cioè senza avere la scienza di queste cose, sono ardimentosi, forsechè manifestamente egli appare che non forti, ma pazzi essi siano? dove che quei che sono in esse i più sapienti, questi stessi non forse dall'altro canto abbiamo innanzi veduto essere pur nelle medesime i più ardimentosi, ed essendo i più ardimentosi, sono essi i più forti? e così secondo questa ragione la sapienza sarebbe fortezza? – Tu non ti ricordi rettamente, o Socrate, soggiunse, di quello ch'io ti dissi e ti risposi. Io quando tu mi domandasti, se quei che sono forti siano ardimentosi, il concedetti, ma se quelli che sono ardimentosi siano anche forti, da te non fui domandato; poichè se tu

allora mi avessi domandato di questo, io ti avrei risposto che non tutti. Ma tu che quei che sono forti non siano ardimentosi, e per conseguenza che quello che ti ho conceduto, rettamente non sia stato conceduto, nol dimostrasti in alcun modo. Fai sì bene quindi vedere che quei che sanno hanno maggior ardire di quello ch'eglino stessi avessero prima di sapere, e degli altri che non sanno, e per questo tu credi che la sapienza e la fortezza siano la stessa cosa. Certo, se tu in questo modo procedi, potresti anche pensare che la forza sia sapienza; poichè se primieramente in questo modo ragionando tu mi domandassi, se quei che hanno forza abbiano possa, io ti risponderei di sì; e se mi domandassi quindi, se quei che sanno fare alla lotta siano di maggior possa di quelli che non sanno, e se anche eglino stessi dopo che hanno imparato abbiano maggior possa di quel che avessero prima d'imparare, ti risponderei pur di sì; e ciò da me conceduto, tu potresti, servendoti di questi stessi argomenti, affermare, che secondo la concessione da me fatta, la sapienza è forza. Ma io in niun caso nè anche in questo concedo che quelli che hanno possa 351 abbiano forza, ma sì bene il contrario che quelli che han forza hanno possa; poichè non è la stessa cosa la possa e la forza, ma l'una, cioè la possa, proviene da scienza, da pazzia e da trasporto dell'animo, dove che la forza proviene

dalla natura e dal buon nutrimento del corpo. Così anche nel caso di sopra, l'ardire e la fortezza non sono la stessa cosa, dal che segue che quei che sono forti sono ardimentosi, ma non però che quei che sono ardimentosi siano tutti forti; poichè l'ardire ottengono gli uomini da arte, da trasporto dell'animo e da pazzia, come la possa, dove che ottengono la fortezza dalla natura e dal buon nutrimento dell'anima(1).

(1) Quantunque uno esercitato alla lotta o che sia pazzo o mosso da ira possa gettare a terra talora uno che di lui abbia più forza, e per ciò rettamente dica Protagora, che per riguardo al corpo la possa può provenire da scienza o da pazzia o da trasporto di animo, mentre che la forza proviene unicamente dalla natura e dal buon nutrimento del corpo; tuttavia falso è poi quello (come si è spiegato nell'argomento di questo dialogo a pag. 219 e seg.) che soggiugne per riguardo dell'anima, che il suo ardire provenga pure da scienza o da pazzia o da trasporto di animo, e che la fortezza provenga unicamente dalla natura e dal buon nutrimento dell'anima; poichè se per riguardo del corpo la possa è genere che comprende la forza, giacchè dove v'è la forza vi ha pur sempre possa, per riguardo dell'anima l'ardire non è genere che comprenda la fortezza, poichè v'è fortezza senza ardire, come si è il resistere alle passioni e non lasciarsi vincere dai piaceri, come appunto dimostra poi Platone. Ma siccome per indurre un uomo a fare questo, bisogna ch'ei sia persuaso esservi moralmente azioni in sè buone ed altre cattive, e siccome d'altra parte Protagora facendo l'uomo la misura di tutto, secondo lui per l'uomo le cose sono secondo che gli paiono, e per conseguenza non vi sono più azioni in sè moralmente buone e cattive, come appunto per non ciò ammettere abbiam veduto sopra alla pag. 290 aver egli evitato di rispondere alla domanda di Socrate; ecco la ragione perchè Platone facendosi a prendere la quistione un po' più da lontano, innanzi di venire a provare che la sapienza è fortezza, s'accinga or qui subito a farsi concedere da Protagora che azioni in sè veramente buone e cattive vi sono.

Ma via concedi tu forse, o Protagora, gli domandai io, che alcuni degli uomini vivano bene, ed altri male? – Rispose di sì. – Ma ti par forse che un uomo viva bene, se vive travagliato da afflizioni e da dolori? – No, disse. – E come? se morrà dopo aver vivuto ne' piaceri? non ti par forse che così abbia vivuto bene? – Ei mi pare di sì, rispose. – Il vivere ne' piaceri adunque ella è cosa buona, e il vivere ne' dispiaceri ella è cosa cattiva. – Certamente, soggiunse, se ne' piaceri di cose oneste egli vive. – Come dunque, o Protagora, anche tu, come la maggior parte degli uomini, certe cose dilettevoli chiami cattive, e certe cose dolorose chiami buone? così voglio dire, se in quanto che sono dilettevoli, forse per questo; perchè sono dilettevoli, non siano buone, se qualch'altra cosa non deriverà da loro[1]; e di nuovo nello stesso modo dall'altro canto, se quelle che sono dolorose, per via che sono tali, cioè in quanto che sono dolorose, non siano esse cattive. – Io non so, o Socrate, disse, se così senz'eccezione alcuna come tu mi domandi, io abbia a risponderti, che tutte le cose dilettevoli sono buone, e che tutte quelle dolorose sono cattive, ma ei mi par essere per me cosa più sicura, non solo per riguardo alla presente

(1) Cioè, se oltre al piacere che recano, non deriverà da loro qualch'altra cosa, che le faccia buone.

risposta, ma ancora per tutto il resto di mia vita[1], risponderti che vi sono delle cose dilettevoli che non sono buone, come anche delle dolorose che non sono cattive, e che ve n'ha poi delle dilettevoli che sono buone, come pur delle dolorose che sono cattive, e finalmente in terzo luogo che ve ne sono ancora di quelle, che non sono nè l'uno nè l'altro, nè cattive nè buone. – Ma dilettevoli, replicai io, non chiami tu quelle che partecipano di piacere, o piacere danno esse medesime? – Fuor di dubbio, rispose. – Questo dunque si è quello ch'io voglio dire, se le cose dilettevoli, in quanto sono dilettevoli, non siano buone, domandandoti del piacere stesso, se in sè non sia esso una cosa

(1) Siccome di Protagora sappiamo, come fra gli altri ci attesta Cicerone (*de nat. Deorum* lib. I, 23), che « quum in » principio libri sui sic posuisset, *de Diis neque ut sint, neque* » *ut non sint, habeo dicere*, Atheniensium iussu urbe atque agro » est exterminatus, librique eius in concione combusti; » così Platone con un certo sale, come se già Protagora si presagisse questo, fa ch'egli quantunque intorno di ciascuna cosa opinasse non aver essa di sua natura un essere fermo e costante, ma sempre vario e mutabile, come è mutabile la sensazione, a cui egli riferiva tutto; tuttavia per tema di rispondere che non vi fossero cose buone e cattive non forse venisse in sospetto presso gli Ateniesi di essere ateo e per questo venisse da loro punito; per essere *sicuro di tutta sua vita* Platone, dico, fa ch'egli risponda qui che cose buone e cattive realmente vi sono, come anche delle dilettevoli e delle dolorose; ma se poi le dilettevoli siano buone e le dolorose cattive, cioè se il piacere in sè sia cosa cattiva, ed il dolore in sè sia cosa buona, come pur gli domandava Socrate, esso non più risponde, ma dice doversi questo esaminare.

buona. – Per far uso delle tue stesse parole, che sei sempre solito dire, esaminiamo la cosa, o Socrate, soggiunse, e se mai ci parrà che l'investigazione venga a fare al proposito ed apparirà[1] che il dilettevole ed il buono siano una stessa cosa, noi concederemo, che il piacere in sè è cosa buona; che se no, questo allora noi subito controverteremo. – Vuoi tu dunque, il domandai io, farla tu da duce in questa investigazione, oppure ho a condurla io? – Egli è giusto, rispose, che la conduca tu, poichè tu sei l'autor principale di questa quistione. – Ma verremo forse noi in chiaro della cosa, replicai io, nel seguente 352 modo? cioè in quella guisa che uno volendo esaminare un uomo dalla forma o per riguardo alla sanità sua o qualch'altra qualità del corpo, dopo aver veduto il volto e le estremità delle sue mani, gli dicesse, Via su, scuoprimi anche il petto e la schiena e mostrameli, affinchè più chiaro io ti esamini; così per riguardo alla nostra investigazione io pur desidero il somigliante, cioè, dopo aver veduto che l'opinione tua è qual dici intorno al buono e al dilettevole, io non posso rimanermi dal pregarti dicendo,

(1) Protagora nell'investigazione delle cose attribuendo tutto alla sensazione e nulla di vero tenendo per l'uomo, se non se quello che si presenta a' suoi sensi, per questo qui dice, che se non gli apparirà che il piacere non sia in sè una cosa buona, egli avrebbe poi tale asserzione controversa.

Via su, o Protagora, questo ancora del tuo pensamento svelami, come mai intorno alla scienza tu opini? forsechè di essa anche a te, come alla maggior parte, egli pare, oppure altrimenti? la maggior parte degli uomini per riguardo alla scienza credono che una cosa tale essa sia, chè non abbia forza alcuna, nè che sia essa che ci guidi e ci comandi, nè di essa, come di quella che ha queste prerogative, essi pensano, ma che trovandosi spesse volte in un uomo la scienza, non sia essa che lo comandi, ma qualch'altra cosa, ora un impeto animoso, ora il piacere, ora il dolore, talora anche l'amore e spesse volte la paura, portando giudizio della scienza affatto come di uno schiavo, come se da tutte le altre cose potesse essere trascinata. Forsechè dunque per riguardo alla scienza pare anche a te che sia essa una cosa tale, oppure che sia una cosa bella e di tal modo che comandi l'uomo, e che se uno conoscerà ciò che è buono e ciò che è cattivo, mai da nulla potrà essere dominato in guisa che venga costretto a fare qualch'altra cosa, se non se quello che gli comanderà la scienza, e per conseguenza che di sufficiente aiuto per l'uomo si è la sapienza? – Ei mi sembra come tu dici, o Socrate, replicò egli. E nello stesso tempo, Se mai ad alcun altro, soggiunse, certamente anche a me cosa vergognosa ella sarebbe affermare che la sapienza e la scienza non siano quello

che fra tutte le cose umane abbia più di forza[1].
- Tu parli sanamente ed il vero, io dissi; ma sai tu che la maggior parte degli uomini nè a me nè a te di questo ci credono, che anzi affermano esservi molti che conoscendo quello che è ottimo, non lo vogliono fare quantunque possano, ma che altre cose essi fanno? Quanti ho domandato io, qual mai fosse la cagione di questo, mi risposero tutti, che quei che ciò fanno

(1) Per far quello che è bene e fuggir quello che è male, bisogna che l'uno e l'altro di questi due uno conosca; e così ognun vede che nelle azioni morali è necessaria la scienza. La quistione rimane solo a sapere, se essa nell'uomo possa essere comandata e dominata da piacere o dolore o da qualch'altro affetto dell'animo, oppure se chi di essa è dotato e che conosce ciò che è buono e ciò che è cattivo, mai da nulla possa essere dominato in guisa da essere costretto a fare qualch'altra cosa contraria a quello che gli comanda la scienza. Ecco la ragione per cui Protagora da Socrate venga qui domandato di quale mai di queste due sentenze circa della scienza egli fosse. Ma Protagora, come quegli che si spacciava d'insegnare tante cose e fra le altre la virtù e la sapienza, per vergogna si trova da necessità costretto di concedergli, ch'egli pure opinava la scienza e la sapienza essere quello, che fra tutte le cose umane ha più di forza; e così senz'accorgersi venne a concedere che la sapienza è fortezza. Per la qual cosa dopo sì fatta concessione Socrate volendo questa proposizione ancora ulteriormente con più concludenti ragioni confermare, per non inurbanamente far vedere a Protagora, che era già di mal umore, la contraddizione in cui era incappato, nel dimostrare poi che, chi conoscendo ciò che è ottimo nondimeno talvolta non lo fa per via del lasciarsi vincere da piaceri, ciò non da altro proviene se non da mancanza di cognizione e di scienza, Socrate si trova pur egli costretto di volgere qui appresso il discorso agli uomini del volgo, i quali tutti generalmente hanno opinione che la scienza ceda talora al dolore, al piacere o ad altre passioni dell'animo.

il fanno vinti da piacere o dolore, o dominati da qualcheduna di quelle cose, ch'io nominava pur ora. – O anche molte altre cose, io credo, o Socrate, disse, dagli uomini non rettamente si dicono. – Via dunque accingiti con me all'opra di persuadere gli uomini e d'insegnare 353 loro, qual sia questo loro stato, ch'essi dicono essere vinti da' piaceri, e per via di ciò non far essi quello che è meglio, quantunque il conoscano. Certo se noi dicessimo loro, O uomini, voi non avete ragione, ma v'ingannate, forse potrebbero essi farci la seguente domanda, O Protagora e Socrate, se questo stato non è essere vinto dal piacere, che dunque finalmente sarà mai esso, che cosa affermate voi che esso sia? ditecelo. – Ma a che c'è mestieri, o Socrate, di esaminare l'opinione degli uomini del volgo, i quali dicono quello che loro viene a caso nell'animo? – Pur nondimeno io credo, soggiunsi, che di gran momento questo ci sia per venire a conoscere per riguardo alla fortezza, come rispettivamente alle altre parti della virtù finalmente essa stia[1]. Che se dunque ti pare di stare a quello che pur ora avevamo delibe-

(1) Cioè, se verrà dimostrato che il lasciarsi vincere dai piaceri non proviene da altro che da mancanza di cognizione e di scienza, nel medesimo tempo rimarrà pur dall'altro canto dimostrato, che l'essere forte e non lasciarsi vincere dai medesimi sarà scienza, e per conseguenza che la fortezza proviene da scienza e non dal naturale coraggioso dell'anima, come voleva Protagora, e così la sapienza verrebbe ad essere fortezza.

rato, cioè che conduca io l'investigazione, seguimi per quella strada, per cui io credo ottimamente farsi a noi manifesta la cosa; che se poi tu non ne hai voglia, io lascierò, se ti piace. – No, parli tu bene, disse, e come cominciasti conduci questo ragionamento alla fine.

Or bene, seguitai io, se di nuovo ci domandassero: Che cosa intendete voi che sia quello, che noi diciamo essere vinto dai piaceri? io risponderei loro in questo modo, Ascoltatemi di grazia, poichè io e Protagora ci sforzeremo di dirvelo. Forsechè, o uomini, volete voi dire, che in simili circostanze questa cotal cosa vi succede, qual p. e. sarebbe che spesse volte lasciandovi trarre da cibi, da bevande o da piaceri sensuali, che sono cose dilettevoli, conoscendo voi che sono cattive, nondimeno le fate? – Sì, noi intendiamo questo, direbbero. – E non di nuovo io e tu più oltre loro potremmo noi domandare, E queste cose per qual riguardo affermate voi che siano cattive? forsechè perchè questo piacere che arrecano è presente e ciascuna di esse è dilettevole, o perchè producono poi nel tempo futuro malattie, povertà e molte altre cose simili procurano? oppure quantunque nulla di questo nel futuro procurassero, ma solamente facessero goder piacere, tuttavia cattive esse sarebbero, perchè fanno che chi è da esse affetto provi piacere, in qualunque modo ciò sia? Forsechè qualch'altra cosa, o Protagora,

crediam noi che ci risponderebbero, fuorchè non essere già cattive per via del piacere in sè che presentemente esse producono, ma sì bene per via di quelle cose che succedono appresso, cioè per via delle malattie e di tutte le altre cose? – Io credo che i più risponderebbero così, soggiunse Protagora. – Ma nell'arrecare malattie non arrecano forse dolori, ed arrecando povertà anche dolori esse non arrecano? Essi il concederebbero, come credo. – Protagora fu pure di tale avviso. – E non è dunque a voi chiaro, o uomini, com'io e Protagora diciamo, che per null'altro queste cose sono cattive, se non se perchè vanno a terminare in dolori e privano di altri piaceri? Essi pure questo ci concederebbero. – Ne convenimmo amendue. – E non anche se di nuovo noi loro domanderemo il contrario, O uomini, voi che parimente dite esservi cose dolorose buone, forse intendete voi che tali cose siano, quali sono p. e. gli esercizi ginnastici, la milizia e le cure che fanno i medici col bruciare, col tagliare e col prescrivere rimedi e rigorose diete, per la ragione che queste cose sono buone, ma danno dolore? Essi ci soggiugnerebbero di sì. – Protagora m'acconsentì pure. – Or forse buone chiamate voi queste cose per via di questo, perchè dolori e tormenti estremi presentemente esse arrecano, oppure perchè da esse provengono poi in appresso sanità ed un buono stato del corpo, la salvezza

delle città, il loro imperio sulle altre e le loro ricchezze? Direbbero di sì, come credo. – Protagora fu pur del mio avviso. – E queste cose sono forse buone per qualch'altra cagione, fuorchè per quella che vanno a finire in piaceri, e in liberare da' dolori e cacciarli via? oppure avete voi a indicarci qualch'altro fine, a cui voi riguardando le chiamate buone, se non se piaceri e dolori? No, noi non l'abbiamo, direbbero, secondo quel che io credo. – No non l'avrebbero, credo ancor io, soggiunse Protagora. – E non dunque egli è il piacere che voi come cosa che è buona seguite, e fuggite il dolore come cosa cattiva? – Protagora in questa sentenza convenne pure. – Questo dunque, il dolore, voi riputate che sia male, e bene il piacere; poichè anche il provare piacere in sè voi dite che è cosa cattiva, quando priva d'altri piaceri maggiori di quelli che esso contiene, oppur procura dolori maggiori de' suoi piaceri; giacchè se per qualch'altra cagione ed a qualch'altro fine riguardando il provar piacere in sè voi chiamate cosa cattiva, questa cagione, questo fine sapreste anche a noi dire. Ma nol saprete. – Neppur io credo che il sappiano, disse Protagora. – Or e non si dee forse dire di nuovo lo stesso anche del provare dolore? forsechè voi questo, il provare dolore in sè, chiamate cosa buona, quando caccia via maggiori dolori di quelli ch'esso con-

tiene, oppure procura piaceri maggiori de' suoi dolori? poichè se a qualch'altro fine, che a quello ch'io dico, riguardate, quando il provar dolore in sè chiamate cosa buona, questo fine a noi voi sapreste dire. Ma nol saprete. – Tu parli il vero, disse Protagora. – Di nuovo dunque, io soggiunsi, se voi, o uomini, mi domandaste, Per qual cagione finalmente così molte parole ci fai tu intorno di questo ed in molte maniere ti spieghi? Perdonatemi, io vi direi, primieramente, perchè ei non è facile dimostrare che cosa finalmente sia quello che voi chiamate essere vinto dai piaceri; secondariamente, perchè questo si è il punto, in cui stanno tutte le dimostrazioni della nostra quistione. Del resto or ancora io vi lascio la facoltà di ritrattarvi, se mai avete a dire che il bene sia forse qualch'altra cosa
355 che il piacere, ed il male qualch'altra cosa che il dolore, o se vi basta questo, vivere la vita ne' piaceri senza dolori(1). Che se questo a voi basta, e niun'altra cosa buona o cattiva sapete dire, che non venga a terminare in piaceri o dolori, udite quello che da ciò egli segua. Io dun-

(1) Cioè, senza entrare nella quistione se bene veramente sia quello solo che viene a terminare in piacere, per definire la quale bisognerebbe entrare nell'altra, se cioè vi sia ancora per l'uomo un'altra vita dopo questa ch'ei conduce sulla terra, ciò che Protagora e molti altri mettevano in dubbio, Socrate domanda qui cotesti uomini, se mai essi si limitassero ad affermare che bene fosse il vivere questa vita mortale ne' piaceri senza dolori, come appunto asseriva Protagora sopra alla pag. 331.

que dico che se questo sta così, ridicolo sarebbe il vostro discorso quando dite, che spesse volte l'uomo conoscendo che è cattivo ciò che è cattivo, nondimeno il fa tratto ed abbagliato da piaceri quantunque possa non farlo; come anche di nuovo dall'altro canto quando dite, che l'uomo conoscendo ciò che è buono, ei non lo fa per via de' piaceri presenti, lasciandosi da questi vincere. Che poi ridicolo questo sia, a noi si farà ciò manifesto, se noi non farem più uso di molti nomi, di dilettevole cioè, di doloroso, di buono, di cattivo, ma dacchè abbiam veduto che questi quattro nomi sono solamente due cose, anche con due nomi soli noi le chiameremo, primieramente col nome di cose buone e di cattive, poi di nuovo col nome di dilettevoli e di dolorose. Dopo dunque avere ciò posto, diciam ora, che l'uomo conoscendo cose cattive essere cattive, nondimeno queste egli fa. Qui se alcun ci domandasse, Per qual cagione? noi gli diremo, che si è per lasciarsi vincere. Da che cosa? soggiugnerà egli; noi non possiam più dirgli che si è per lasciarsi vincere dal piacere, poichè la cosa, da cui si dice ch'ei si lascia vincere, in vece del nome di piacere, ne assunse un altro, quello di buono; e per conseguenza noi gli risponderemmo e gli diremmo, che si è per lasciarsi vincere... Ma da che cosa? replicherà egli. Da ciò che è buono, per Giove, gli soggiugneremo. Or se quei che ci domanda

avverrà che per avventura sia un dileggiatore, riderà e ci direbbe, Una cosa veramente ridicola voi mi dite, se un uomo conoscendo cose che sono cattive e che non dee fare, nondimeno egli le fa, perchè si lascia vincere da quelle che sono buone. Forse, replicherà egli, perchè si lascia vincere da buone, che non sono di tal pregio da superare in voi le cattive, oppur da buone che di tal pregio sono? Egli è chiaro che noi rispondendo gli diremo, che si è perchè si lascia vincere da cose buone, che non sono del pregio da superare le cattive; poichè altrimenti non sarebbe un peccato quello che commetta quegli che noi diciamo ch'ei si lascia vincere dai piaceri. Ma per qual cagione, forse domanderà egli, le cose buone non sono del pregio da superare le cattive, e le cattive le buone? forse per qualch'altra, se non se per quella che le une saranno più grandi e le altre più piccole, oppur le une più in numero e le altre meno? Altro che questo noi non sapremo che dirgli. Chiaro dunque rimane, conchiuderà egli, che per questo lasciarsi vincere voi intendete, prendere maggiori cose cattive in luogo di minori buone. Questo dunque sta così per un modo. Cangiamo di nuovo ora i nomi, ed a queste stesse cose diamo il nome di dilettevoli e di dolorose, e diciamo che l'uomo fa, sopra dicevamo, cose cattive, diciam ora cose dolorose, conoscendo che sono dolorose, perchè si

lascia vincere da quelle che sono dilettevoli, per la ragione, egli è chiaro, che non sono queste del pregio da superare le dolorose. Or 356 da qual altra cosa mai si giudica il pregio del piacere in confronto del dolore, se non se dall'eccesso e dal difetto dell'uno verso dell'altro a vicenda? cioè, secondo che si fanno l'un verso dell'altro a vicenda più grandi o più piccoli, di maggiore o minore numero, di più o meno intensione. Ed in vero se qualcheduno mi dicesse, Ma, o Socrate, quello che presentemente è dilettevole di molto da quello che è dilettevole nell'avvenire e da ciò che è doloroso differisce. Forse per via di qualch'altra cosa, io gli direi, se non se per via di piacere e di dolore? No, non è possibile che per via di qualch'altro ei differisca. E per ciò come uomo perito del pesare, dopo aver tu posto da un canto le cose dilettevoli e dall'altro le dolorose, la loro prossimità e la loro lontananza, e librandole insieme dinne quali siano più; poichè se contrappeserai cose dilettevoli con dilettevoli, bisogna prendere sempre le più grandi e quelle che sono maggiori in numero; se poi cose dolorose con dolorose, prendere quelle che sono minori in numero e più piccole; e se poi contrappeserai cose dilettevoli con dolorose, se quelle dolorose saranno superate da quelle dilettevoli, che siano le dolorose prossime e le dilettevoli lontane, o lontane le dolorose e prossime le dilettevoli, si

dovrà far quella azione in cui si troveranno le dilettevoli, ma se poi le dilettevoli saranno superate dalle dolorose, allora quest'azione non si dovrà più fare. Forse, o uomini, direi io loro, in qualch'altro modo sta la cosa? Io son certo ch'essi non potrebbero dire che stia altrimenti. – Con me concordò pure Protagora. – Da che dunque egli è così, rispondetemi questo, direi io loro, Le stesse cose, quanto alla loro lunghezza, non vi appaiono alla vista maggiori da vicino, e minori da lontano? forsechè no? – O direbbero di sì. – E non anche nello stesso modo per riguardo alla loro spessezza ed al loro numero? e così pure un egual tuono di voce da vicino non appare più forte e da lontano più debole? – E questo pure il concederebbero. – Che se dunque il vivere bene per noi consistesse in questo, cioè nel fare e prendere cose che fossero di lunghezza grandi, e nel fuggire e non fare quelle che fossero di lunghezza piccole, qual cosa apparirebbe mai che ci fosse di salute per la nostra vita? forse l'arte del misurare, oppur ci lascieremmo noi indurre dalla forza di quello che a noi di esse appare? o forse quest'ultima ci condurrebbe anzi in errore, e spesse volte intorno delle stesse cose or in un modo or in un altro ci farebbe essa cangiare di sentenza e pentirci nelle azioni e nella scelta delle cose che sono di lunghezza grandi e piccole; laddove l'arte del misurare farebbe che niuna

forza su di noi avesse quello che appare, e mostrandoci il vero, farebbe che in esso arrestandosi l'anima nostra ottenesse la tranquillità sua e ci salverebbe la vita? Forse per riguardo a queste cose ci concederebbero i nostri uomini che ci salverebbe l'arte del misurare, oppure qualch'altra? – Che fosse l'arte del misurare il confessò pure Protagora. – E che? se la salute della nostra vita consistesse nella scelta di ciò che è pari e dispari, quando cioè rettamente dei due si dovesse eleggere quello che è più e quello che è meno, considerati in se stessi od in relazione dell'uno verso dell'altro a vicenda, che vicini essi fossero o lontani, che cosa mai ci salverebbe la vita? forsechè non sarebbe una scienza? e non forse anche una scienza del misurare? giacchè si è l'arte di esaminare il loro eccesso e difetto reciproco; e dacchè poi si aggira intorno del pari e del dispari, sarà forse qualch'altra che l'aritmetica? Il concederebbero questo i predetti uomini, o no? – Anche a Protagora parve che ciò avrebbero conceduto. – Bene, o uomini; dacchè ci venne fatto chiaro che la salute della nostra vita sta nella retta scelta del piacere e del dolore, di quello che di questi è più o meno, più grande o più piccolo, più lontano o più prossimo, non è forse primieramente egli manifesto, che tal facoltà si aspetta ad una di quelle del misurare, avendo essa ad esaminare eccesso, difetto ed egualità di piacere e dolore

357

rispettivamente tra loro? – Di necessità fuor di dubbio. – E dacchè essa è una facoltà del misurare, di necessità certamente essa è pure un'arte ed una scienza. – Sì, essi pure il concederebbero. – Or quale arte e quale scienza poi essa sia, un'altra volta noi ciò esamineremo, ma ch'essa sia una scienza, questo solo ci basta per riguardo alla dimostrazione che io e Protagora abbiamo a farvi intorno a quelle cose, di cui voi ci avevate domandato. Voi domandato ci avete, se vi ricordate, quando noi due di comune accordo affermavamo, non esservi cosa più potente della scienza, e che essa domina sempre ovunque si trova e piacere e tutte le altre cose, e voi per contrario dicevate che il piacere spesse volte domina anche un uomo che abbia scienza, per non aver noi voluto ciò concedervi, voi, dico, ci avete allora dopo ciò domandato, O Protagora e Socrate, se questo stato non si è lasciarsi vincere dal piacere, che dunque finalmente è mai esso, e che cosa affermate voi ch'esso sia? ditecelo. Se noi allora subito vi avessimo risposto che esso è ignoranza, voi ci avreste derisi, dove che se voi ora ci deridete, deriderete voi medesimi; poichè voi pure avete conceduto, che quelli che errano nella scelta dei piaceri e dei dolori (i quali in sostanza sono le cose buone e cattive), errano per mancanza di scienza, e non solo per mancanza di scienza, ma in quel che si è detto innanzi voi

avete conceduto che errano per mancanza di scienza del misurare. Or un'azione, in cui per mancanza di scienza si erra, voi stessi pure fuor di dubbio sapete, che si fa per ignoranza; così che l'essere vinto dal piacere si è questo, un'ignoranza la più grande di tutte, della quale medico si vanta d'essere qui Protagora ed anche Prodico ed Ippia; ma voi perchè credete ch'esso qualch'altra cosa sia che ignoranza, presso i maestri di queste cose, che sono cotesti sofisti, nè andate voi stessi nè mandate i vostri figliuoli, come se questa cosa non si potesse insegnare, e così per tenervi in guardia il danaro e non darne a costoro, gli affari pubblici e privati malamente trattate. Questo dunque si è quello che agli uomini del volgo noi avremmo risposto.

358 Ormai voi pure insieme con Protagora, o Ippia e Prodico, io domando (giacchè ormai a voi tutti in comune io rivolgo il mio discorso), vi par egli che vero sia quello che io dico, oppure che io mi inganni? – Vero oltre modo parve a tutti essere quello che si era detto. – Voi dunque ammettete, loro soggiunsi, che ciò che è dilettevole è buono, e ciò che è doloroso è cattivo. Non pertanto io vi prego a non istare alla rigorosa distinzione de' nomi che fa Prodico; ma sia che del nome di dilettevole o di giocondo o di grato voglia tu far uso, od in qualunque modo o maniera ti piaccia tali cose nominare, o dolce mio Prodico, con esso rispondimi a

quello ch'io voglio. – Prodico ridendo a questo mi accondiscese, come anche gli altri. – E che, di grazia, o uomini, seguitai io, di cotesta cosa voi dite? Tutte le azioni che tendono a questo, a vivere senza alcun dolore e ne' piaceri, non sono forse belle? ed ogni opera bella non è anche buona e giovevole? – Ei concorse pure nella mia opinione. – Che se dunque, replicai io, ciò che è dilettevole è buono, niuno o che sappia o che creda esservi altre cose migliori di quelle che ci fa ed essere a lui possibili, farà ancor quelle che fa, se gli avverrà di poter far quelle che sono migliori; nè altro il non poter comandare a se stesso egli è che ignoranza, nè altro che sapienza dall'altro canto si è essere padrone di se medesimo. – Ne convennero tutti. – Come dunque? ignoranza chiamate voi forse questa cosa cotale, l'avere un'opinione falsa ed ingannarsi circa le cose che sono di grande pregio? – Anche questo il concedettero tutti. – Or v'ha forse alcuno, io soggiunsi, il qual si rechi volentieri verso le cose che sono cattive, oppure quelle che cattive ei crede che siano? questo, come si vede, è neanco nella natura dell'uomo, che uno si rechi volentieri verso quello ch'egli crede essere cattivo in vece di recarsi verso quello che è buono; e quando fra due mali sarà ei costretto di eleggerne uno, niuno eleggerà il maggiore, potendo eleggere il minore. – In tutte queste cose noi pure tutti

convenimmo. – E come poi? vi ha mai qualche cosa, domandai io, che voi chiamate timore e paura? forse quello che chiamo io (egli è a te che dico questo, o Prodico), cioè una certa aspettazione di male per questa cosa io intendo, che paura o timore voi la chiamiate. – A Protagora e ad Ippia timore e paura tale aspettazione parve che fosse, a Prodico poi parve sì bene che fosse timore, ma non paura. – Ciò nulla rilieva, o Prodico, io soggiunsi, ma sì bene questo. Se vero egli è quello che abbiamo detto innanzi, forse alcun degli uomini volentieri si recherà verso quelle cose che teme, se può recarsi verso altre, di cui non ha timore alcuno? oppure questo da quel che abbiamo conceduto è impossibile? poichè quelle cose che uno teme, si è conceduto, ch'ei crede essere cattive, e verso quelle poi che uno crede essere cattive, che niuno volentieri si reca nè volentieri le prende. – Anche in questo concordarono tutti. – Così dunque poste queste cose, o Prodico ed Ippia, diss'io, Protagora qui presso noi difenda come rettamente stia quello che primieramente rispose, non già quello che affatto da prima disse, quello cioè che innanzi asseriva, non esservi alcuna delle cinque parti della virtù quale si è un'altra, ma avere ciascuna il suo uffizio proprio, no, non dico questo, ma quello ch'egli diceva appresso. Quello poi che appresso egli asseriva si è questo, es- 359

servi quattro di esse tra loro quasi che simili, ma che una, la fortezza, dalle altre di gran lunga differisce, e che ciò dalla seguente prova io avrei conosciuto; giacchè troverai, o Socrate, mi diceva, uomini che sono empissimi, ingiustissimi, intemperantissimi ed ignorantissimi, ma però fortissimi; dal che conoscerai che la fortezza da tutte le altre parti della virtù differisce di molto. Io subito allora di tal risposta fortemente maravigliato mi sono, e molto più ancora, dopo che insieme con voi queste cose mi feci ad esaminare; e per ciò da costui io domandai, se quei che sono forti dicesse che fossero ardimentosi, ed egli mi rispose che erano anzi precipitosi. Ti ricordi, o Protagora, gli dissi, di aver risposto questo? – Il concedette. – Via su, seguitai io, dinne verso quali cose affermi tu che siano precipitosi quelli che sono forti? forse verso quelle a cui sono precipitosi i codardi? – No, soggiunse. – Dunque verso di altre. – Sì, egli disse. – Forse i codardi affrontano le cose che spirano fiducia, laddove i forti quelle che sono da temersi? – Così appunto, o Socrate, si dice dagli uomini. – Tu parli il vero, diss'io; ma non è questo che io domando, ma sì bene a quali cose dici tu essere precipitosi quelli che sono forti. Forse a quelle che sono da temersi, credendole essi essere veramente da temersi, oppure a quelle ch'essi non credono tali? – O questo, rispose,

nel discorso che tu facevi si è pur dimostrato che è impossibile. – Questo pure che tu dici è vero, soggiunsi; così che se questo è rettamente dimostrato, niuno affronta le cose ch'egli crede doversi temere; poichè il non essere padrone di se stesso abbiam veduto che è ignoranza. – Egli il concedette. – Ma d'altro canto quelle cose, in cui gli uomini hanno fiducia, tutti parimente affrontano i codardi e i forti, e così da questo lato sì i codardi come i forti affrontano le stesse cose. – Pur nondimeno, o Socrate, soggiunse, contrarie affatto sono le cose che affrontano i codardi e i forti; e per non dir altro, gli uni vanno volentieri alla guerra, e gli altri non vi vogliono andare. – Forse volentieri non vi vanno, replicai io, quando è bella cosa l'andarvi, oppur quando sarebbe vergognosa? – Quando è cosa bella, rispose. – Che se dunque è cosa bella, noi abbiamo in quel che precede conceduto, che essa è pur anco buona; poichè tutte le azioni belle noi abbiam conceduto che sono buone. – Tu di' il vero, e così anche a me sempre egli pare. – E ben rettamente, diss'io; ma chi sono quelli che dici 360 tu che non vogliono andare alla guerra, quando è cosa bella e buona l'andarvi? – I codardi, diss'egli. – E se poi è cosa bella e buona, domandai io, non è forse anche dilettevole? – Sì questo veramente si è conceduto, rispose. – Or forse i codardi verso ciò che è più bello, mi-

gliore e più dilettevole non vi vanno volentieri? – Ma anche questo se il concediamo, soggiunse, guastiamo le concessioni da noi state fatte innanzi. – E come poi quegli che è forte? verso ciò che è più bello, migliore e più dilettevole non si reca egli forse? – Egli è forza che io ciò ti conceda, rispose. – In generale dunque i forti, quand'hanno paura, non hanno paura di paure vergognose, neanco in fiducie vergognose confidano. – Tu di' il vero, soggiunse. – Che se non hanno paure nè fiducie vergognose, forsechè non le hanno belle? – Il concedette. – E se belle, non anche buone? – Sì. – E per contrario i codardi, i temerarii e i pazzi non hanno forse paura di paure vergognose, ed in fiducie pur vergognose confidano? – Ei pur ne convenne. – Ma e non forse in cose vergognose e cattive essi confidano per via di qualch'altra cagione, se non se per ignoranza e per mancanza di cognizione? – Così è, soggiunse. – Or come? quello per cui i codardi sono codardi, chiami tu codardía o fortezza? – Codardía io chiamo, rispose. – Ma forse per non conoscere le cose che sono da temere, abbiam veduto che sono essi codardi? – Fuor di dubbio, soggiunse. – Per mancanza di questa cognizione adunque essi sono codardi. – Il concedette. – Ma quello, per cui essi sono codardi, si è da te conceduto che è codardía? – Confessò averlo conceduto. – La mancanza adunque di cogni-

zione circa le cose che sono e non sono da temersi, sarà codardía? – Fece segno col capo di sì. – Ma la fortezza, io soggiunsi, è contraria alla codardía. – Disse di sì. – E la scienza delle cose che sono e non sono da temersi non è forse contraria alla mancanza di cognizione circa di queste stesse cose? – Qui fece ancor segno di sì. – E la mancanza poi di cognizione circa queste cose è forse codardía? – Qui a malo stento fece segno che acconsentiva. – La scienza dunque delle cose che sono e non sono da temersi è fortezza, essendo contraria alla mancanza di cognizione circa a queste cose medesime(1). – Qui non volle più fare il minimo segno di assenso, ma se ne taceva. – Io allora, E come, o Protagora, gli dissi, non affermi tu nè nieghi quello che io ti domando? – Continua pur da te solo sino al fine, rispose. – Pur una cosa sola, soggiunsi, io ti domando ancora, ed è, se ancor, come prima, ti pare che vi siano alcuni uomini fortissimi, quantunque ignorantissimi. – Ei mi sembra, o Socrate, disse, che tu spinga la cosa sino alla contenzione per farti da me rispondere; ti farò dunque questo pia-

(1) Che questa conclusione sia rettamente dedotta e che vada errato lo Stallbaum nella sua prefazione a questo dialogo, nell'asserire esservi qui una fallacia ed essere stato costretto Protagora di far questa concessione a Socrate per non avere badato, che per la fortezza oltre alla scienza si richiede poi ancora qualch'altra cosa, veggasi quello che noi nella nostra prefazione abbiamo detto alla pag. 229 e seguenti.

cere, e ti dico, che da quello che si è conceduto ei mi pare che ciò sia impossibile.

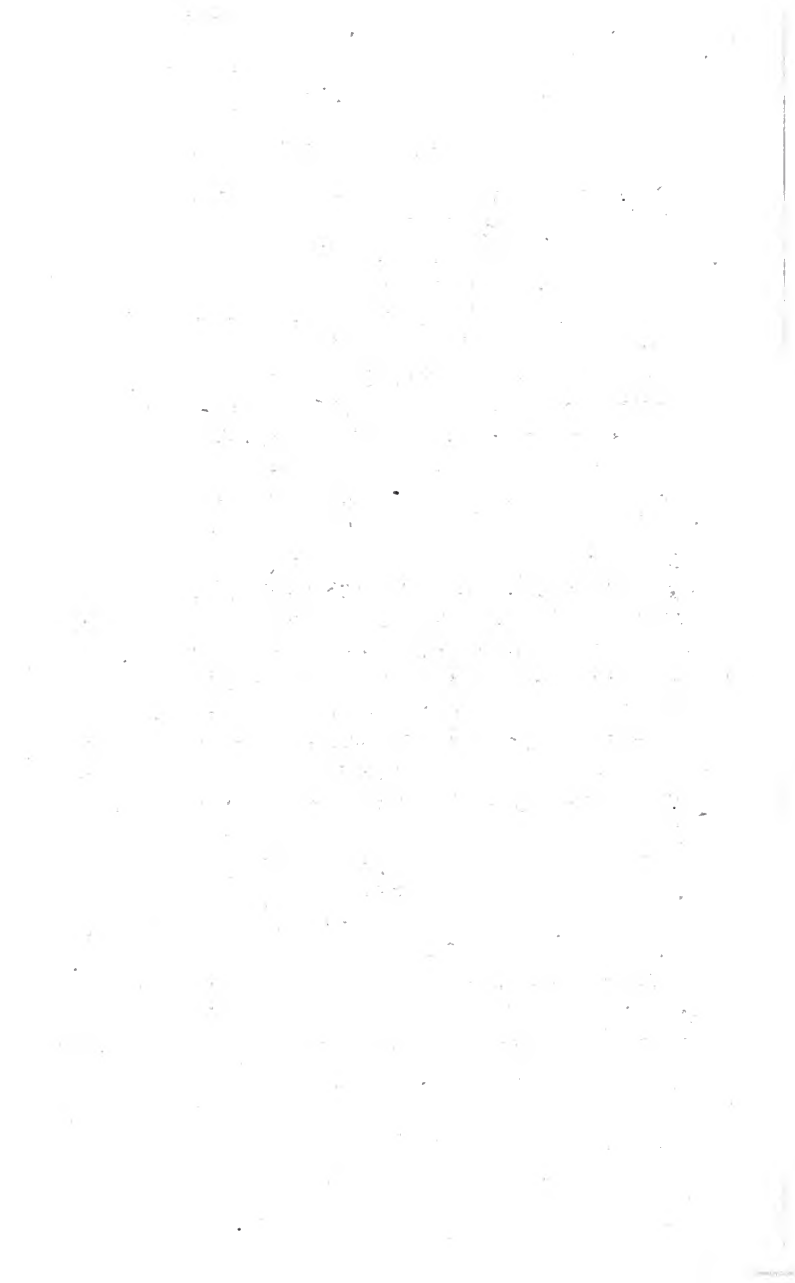
Non per altro tuttavia io tutte queste cose ti domando, dissi, se non se per volere esaminare come stia quello che si è della virtù[1], e che cosa finalmente essa sia; poichè io so che 361 quando questo sarà manifesto, chiaro sommamente pur a noi verrà fatto quello, di cui io e tu così a lungo l'uno e l'altro abbiamo ragionato, io in sostenere che la virtù non si può insegnare, e tu il contrario che insegnare essa si possa. Intanto l'esito, in cui vennero pur ora a terminare i nostri ragionamenti, quasi un uomo esso fosse, mi par che si levi ad accusarci e che di noi si rida, e se mai potesse egli parlare, che forse ei ci direbbe, O Socrate e Protagora, come poco siete mai consentanei a voi stessi; poichè tu, che in quello che si è detto innanzi affermavi non potersi la virtù insegnare, poni ora ogni studio a sostenere cose contrarie a te stesso, nello sforzarti a dimostrare che tutto, la giustizia, la temperanza, la fortezza è scienza, secondo la qual ragione apparirebbe che la virtù quanto si può dire il più si può insegnare; giacchè se la virtù fosse qualch'altra cosa che scienza, come Protagora si sforza di sostenere, sarebbe manifesto

(1) Cioè le parti della medesima, la sapienza, la temperanza, la fortezza, la giustizia e la santità.

che non si può essa insegnare, dove che se chiaro apparirà ora essere scienza, come tu, o Socrate, con tutto il tuo studio contendi, maravigliosa cosa sarebbe, se insegnare non si potesse. Protagora poi dall'altro canto, dopo aver da principio posto, che la virtù si può insegnare, ora sembra che metta tutto il suo studio in contendere il contrario, in sostenere cioè ch'essa appaia poco meno essere tutt'altro piuttosto che scienza, e secondo questo ragionamento quanto si può dire il meno si potrebbe essa insegnare. Io dunque, o Protagora, al riguardare tutte queste cose su e giù in una terribile confusione ravvolgersi, ardentemente sovr'ogni modo desidero che si facciano esse chiare, e dopo avere esposto tutto questo vorrei che oltre venissimo noi alla virtù stessa e vedere che cosa mai essa sia, e di nuovo circa della medesima investigare se insegnare o no essa si possa, affinchè non forse quell'Epimeteo or ancora nelle nostre ricerche ingannandoci ci faccia errare, in quella guisa che nella distribuzione de' divini doni che aveva a farci, da lui, come tu dici, fummo noi trasandati. Per la qual cosa molto più di Epimeteo (cioè del tardi veggente) in quel tuo mito a me piacque Prometeo (cioè il provvido), all'esempio del quale attenendomi ed a tutta la mia vita provvedendo, nel pensamento di tutte queste cose io mi occupo, e se mai tu volessi, come già da principio ti diceva,

insieme teco volentierissimamente le medesime mi farei ad esaminare. – Protagora allora, Io lodo l'ardore, disse, e il modo che tu hai nello esporre i tuoi ragionamenti, giacchè fra tutte le altre cose posso vantarmi, credo, di non essere uomo cattivo e fra tutti gli uomini il meno invidioso; e di vero di te ho già con molti detto, che fra quelli co' quali io uso, molto più di tutti io ti ammiro, e di gran lunga sovra tutti quelli che sono della tua età; e ti dico che non mi maraviglierei, se divenissi tu pure un di quelli che a cagion della loro sapienza sono celebri. Ma di queste materie un'altra volta, quando vorrai, discorreremo, ora è già
362 tempo di volgermi anche a qualch'altra cosa. – Bene, io dissi, così è mestieri che si faccia, s'egli a te pare; poichè anche per me è già da molto che è ora d'andarmene dove io diceva, ma per far piacere a Callia il bello, qui mi sono fermato.

Dette e udite a vicenda queste cose, ce ne andammo.

L'IPPIA MAGGIORE

ARGOMENTO

DELL' IPPIA MAGGIORE

Abbiam veduto nel dialogo precedente che come caposcuola nella casa di Callia insieme con Protagora e Prodico di Ceo, Platone pone pure Ippia di Elea. Costui non come gli altri sofisti, i quali quantunque presso che tutti si profferissero pronti a sostenere qualunque quistione ed a far valere la ragion più debole, ingiusta e falsa a preferenza della valida, giusta e vera, nondimeno aveva ciascuno una qualche cosa propria, a cui più indefessamente si dava, come p. e. Protagora si vantava particolarmente d'insegnare la virtù agli uomini e di renderli migliori, Gorgia a preferenza d'ogni altro si occupava nell'arte del dire, Ippia d'Elea, per l'opposto oltre al vantarsi maestro di politica e di retorica, come costoro, ei si gloriava ancora di

sapere ed insegnare l'aritmetica, la geometria, il calcolo, l'astronomia, la grammatica, e tutte le arti del bello, la pittura, la poesia, la musica, la statuaria, e per sino le stesse arti manuali. « Eleus Hippias, dice Cicerone nel li-
» bro III *de Oratore* cap. 32, quum Olympiam
» venisset maxima illa quinquennali celebritate
» ludorum, gloriatus est, cuncta paene audiente
» Graecia, nihil esse ulla in arte rerum omnium,
» quod ipse nesciret; nec solum has artes,
» quibus liberales doctrinae atque ingenuae con-
» tinerentur, geometriam, musicam, literarum
» cognitionem et poëtarum, atque illa, quae de
» naturis rerum, quae de hominum moribus,
» quae de rebuspublicis dicerentur; sed annu-
» lum, quem habebat, pallium, quo amictus,
» soccos, quibus indutus esset, se sua manu
» confecisse. ». Non pertanto lo studio che a preferenza di ogni altro coltivava era lo studio del bello, e talmente era dato a questo, che affettava persino un elegante vestire e calzare, per dare a divedere con una bella apparenza esteriore le interne sue doti dell'ingegno e dell'animo. Or Platone che aveva mosso guerra a tutti i sofisti e voleva smascherarli pienamente e far vedere la nullità loro, non è maraviglia che non abbia risparmiato anche Ippia e che per abbattere la sua superbia faccia disputare Socrate con lui intorno a quello, che Ippia più di tutto stimava e se ne occupava, vale a dire

intorno del bello. Per la qual cosa Socrate dopo avere udito dallo stesso Ippia, che circa i belli studi questo sofista aveva tenuto ultimamente in Isparta un discorso, il quale era per pronunziare in Atene da lì a tre giorni nella scuola in casa di Fidostrato, Socrate dunque gli domanda che cosa sia il bello. Ippia risponde che il bello si è una bella vergine; ma replicandogli Socrate che una bella vergine non può essere il bello in sè, che belle fa tutte le altre cose, Ippia allora soggiugne il bello essere l'oro, perchè esso fa che belle siano tutte le cose in cui esso si trova; ma di nuovo replicandogli Socrate che anche l'avorio e le pietre preziose fanno bello quello in cui essi si trovano, egli allora afferma che il bello si è l'essere ricco, sano, onorato, divenir vecchio, e così dopo avere resa onorifica sepoltura ai propri genitori, venire anche decorosamente e magnificamente seppellito dai propri figliuoli. Socrate dopo aver confutata con solidi argomenti questa definizione complessa del bello, si fa quindi egli stesso ad interrogare Ippia, se mai gli pare che il bello sia quello che addice ad una cosa, e veduto che il dicevole non è il bello, di nuovo il domanda, se mai il bello sia ciò che è utile al bene e che ha la potenza di farlo; ma dopo varie domande di Socrate venendosi a scorgere che neanco questo si è il bello, finalmente esaminano se mai il bello sia quella parte del piacere che si

prova per mezzo della vista e dell'udito. Ma dopo avere Socrate con molte sottigliezze confutata anche questa asserzione, Ippia non sapendo più che addurre dice, che il bello si è il sapere fare un bello ed elegante discorso in tribunale, in senato od in qualunque altra adunanza in cui si aringhi, e dopo aver persuaso gli uditori, riportarne i più bei premi, vale a dire la salvezza di se stesso e delle sue sostanze ed ancora de' suoi amici. Il che Socrate udito, urbanamente si congratula con Ippia della sua sapienza ed erudizione, ma però soggiugne essere egli di una così triste sorte, che se egli secondo il suo metodo dialettico procede nell'esaminare le cose, viene riputato perdersi in minuzie ed in cose da nulla, come appunto Ippia lo biasimava, dove che se mai seguiva il consiglio d'Ippia e si metteva a tenere un bello ed elegante discorso nelle adunanze in cui si aringa, si sentiva redarguire da altri, col dirgli come mai potesse fare un discorso bello, mentre che non sapeva ancora che cosa il bello fosse. Tale dunque dice egli essere la sua sorte, che comunque facesse gli avveniva di sentirsi rimproveri; non pertanto conchiude essergli stato fatto dall'intrattenimento con Ippia di venire a conoscere che *difficile è quel che è bello*, *χαλεπὰ τὰ καλά*.

Lo Schleiermacher dubita alquanto dell'autenticità di questo dialogo, e l'Ast poi lo giudica

indegno affatto di Platone. E di vero in esso certo non si ravvisa la profondità platonica che si scorge ne' suoi altri dialoghi maggiori, ma uno scherzo ed un'ironía socratica perpetua; di più, non pare credibile che un sofista così celebre come Ippia, che si vantava di sapere tutte le scienze e le arti, pel che, non solo il soprannome di sapiente gli veniva dato insieme con quello di bello, come appunto con questi due nomi il vediamo salutato da Socrate subito al principio di questo dialogo, ma talora a preferenza del nome di bello gli si dava pur solo quello di sapiente, come, oltre a questo dialogo a pag. 368 (Stef. 281.B); pag. 389 (Stef. 289.A); e a pag. 393 (Stef. 290.D); abbiamo anche veduto nel Protagora alla pag. 298 (Stef. 237.C); non pare credibile, dico, che un tale sofista da Platone possa essere stato rappresentato così sciocco ed inetto, che per rispondere alle interrogazioni di Socrate o non sa che rispondere o risponde in modo che si mostra inferiore in cognizione a qualunque uomo volgare. Con tutto questo a me non pare che le addotte ragioni sieno da tanto per farci riprovare questo dialogo come spurio, poichè se in esso non si ravvisa quell'alto pensare di Platone, che si scorge ne' suoi altri dialoghi maggiori, si ravvisa però una somma amenità dal principio al fine in combattere un sofista così audace coll'arme potentissima del ridicolo; ed avendo a fare con uno

che si vantava di sapere tutte le scienze ed arti, per conseguenza che non ne conosceva alcuna a fondo, non è maraviglia se Platone si sia contentato di confutarlo superficialmente, come superficiali erano le sue cognizioni. Le addotte ragioni possono provare sì bene che esso sia un dialogo di Platone ancor giovane, e non altro, ciò che noi pure concediamo, ma il voler contendere da una composizione di minor pregio di varie altre che ha un autore, ch'essa non sia del medesimo, questo è un argomento di poco momento; poichè oltre che lo stesso uomo non ispiega sempre la stessa forza in trattare le stesse materie, talora anche trattando quistioni serie può scegliere a bella posta per sollazzarsi un metodo più leggiero e facile. Quanto a quello che in questo dialogo per umiliare l'orgoglio d'Ippia pare che Platone il deprima più del dovere, mentre che domandato della definizione del bello, gli fa dare una definizione per cui stabilisce il bello in una cosa materiale asserendo che il bello si è una bella vergine, bisogna badare che forse Platone aveva qualche declamazione o scritto di questo sofista, in cui Ippia ciò affermava, e per ciò che Platone si sia servito di questa sua medesima asserzione per abbatterlo. E se poi in ciò fare pare Platone avere oltrepassato il debito modo, oltre che bisogna osservare che le cose dure che Socrate dice ad Ippia ci le riferisce come dette da un

altro, il che fa che Ippia non irato contro di lui continua il ragionamento; s'aggiunga ancora che quando Platone vuole fare scomparire pienamente alcuno non è poi troppo scrupoloso e talora non serba più modo veruno, come appunto abbiam veduto nel Fedro, ove di Lisia, il quale certo non era un oratore da disprezzare, egli afferma che non aveva neppur la menoma cognizione di ciò che è giusto ed ingiusto. Del resto, chiunque attentamente leggerà questo dialogo, osserverà, ch'esso è ben lungi dall'essere trattato, come pare a prima vista, in modo leggiero e sofistico, ma che domina sempre nel medesimo una dialettica e scientifica sottigliezza, mirabile e degna veramente di Platone. Finalmente per non dir di nuovo che Platone il quale aveva mosso la guerra a tutti i sofisti, deve pure infallibilmente avere sferzato Ippia, l'argomento del bello che in questo dialogo si tratta, non solo era d'importanza alla filosofia di Platone, ma era un argomento di cui tutti i Greci di allora si occupavano, così che Platone non poteva esimersi dal trattarlo. Che se poi in questo dialogo tale investigazione non fu chiaramente condotta al suo vero compimento, giacchè in esso si è dimostrato quel che non è il bello e non già quello che esso sia; tuttavia a me pare che nell'aver dimostrato non doversi esso stabilire in cose materiali nè in qualcheduna di per sè delle individue ancorchè non

materiale, cioè non nel dicevole nè in ciò che è utile al bene e che ha la potenza di farlo, e finalmente neanco in quel che piace per mezzo del senso della vista e dell'udito; a me pare, dico, che Platone abbia sufficientemente dimostrato il bello comprendere tutte queste cose, e così che comprenda poi tutto quel che è lodevole e per conseguenza anche il bene, e per ciò ch'esso non si debba da questo separare, come appunto nella filosofia platonica, il bello ed il buono, καλὸν καὶ ἀγαθόν, si veggono sempre congiunti insieme.

L'IPPIA MAGGIORE

ovvero

DEL BELLO

INTERLOCUTORI

SOCRATE ED IPPIA.

SOCRATE

Stef. pag. 281

O Ippia bello e sapiente, quant'è che tu sei venuto da noi in Atene!

IPPIA

Non mi avanza mai tempo, o Socrate; poichè la città di Elea quando fa bisogno di trattare qualche cosa con alcuna delle città, fra i cittadini da me primo sempre ella viene per eleggermi suo legato, riputandomi il più idoneo di tutti per giudice e nunzio di quello che da ciascuna delle città si dice. Per la qual cosa più volte in altre città sono stato mandato ambasciatore, e soventissimamente poi in Isparta per moltissimi affari e della più grande importanza. A cagione dunque di questo, per rispondere a

quello che mi domandi, io non frequento questi luoghi.

SOCRATE

Ecco che vuol dire, o Ippia, l'essere uomo veramente sapiente e perfetto! giacchè tu sei in grado così privatamente col prendere molto danaro dai giovani di loro giovare molto più di quello che da essi ricevi, come pubblicamente pure di beneficare la tua città come si conviene ad un uomo, che non già in dispregio ma bensì in grande stima dai più voglia essere tenuto. Ma, o Ippia, quale finalmente è la causa, perchè quegli antichi, i cui gran nomi per la loro sapienza sono celebrati, Pittaco, Biante e Talete di Mileto, e quelli ancora che appresso furono in sino ad Anassagora, si veggono tutti o la maggior parte di loro essersi astenuti dalle faccende pubbliche (1)?

IPPIA

Qual altra credi tu che sia, o Socrate, se non se per quella che non erano essi da tanto, nè furono in grado di giugnere col loro ingegno alla cognizione delle une e delle altre di queste cose, delle pubbliche cioè e delle private.

SOCRATE

Ma, per Giove, forse nello stesso modo che le altre arti hanno preso un grande incremento,

(1) Avvertasi, questo che dice qui Socrate non essere vero, poichè ognuno sa, che i sette saggi della Grecia così appunto furono nominati per la loro sapienza civile.

e da meno in paragone degli odierni artefici sono gli antichi, così anche dobbiam noi dire che l'arte vostra, cioè quella de' sofisti, abbia essa preso grande incremento, e che a confronto di voi da poco per riguardo alla sapienza siano gli antichi?

IPPIA

A maraviglia tu parli.

SOCRATE

Se dunque ora risuscitasse Biante, o Ippia, in confronto di voi si farebbe egli ridere, 282 in quello stesso modo che gli statuarii dicono che ridere si farebbe Dedalo, se di nuovo, a questa vita venendo, facesse lavori quali sono quelli che gli acquistarono tanta fama.

IPPIA

Questo è così come dici, o Socrate. Nondimeno gli antichi e coloro che prima di noi furono io pure primi e più di quelli de' tempi nostri soglio encomiare, guardandomi dall'invidia de' viventi e temendo l'ira de' morti.

SOCRATE

Tu pensi rettamente, o Ippia, e retto pure è quello che ti fermi nell'animo, come a me pare, ed io pure ti potrei fare testimonianza, che quello che tu dici è vero, e che l'arte vostra, per riguardo al poter in un colle faccende private trattare anche le pubbliche, ha veramente preso un incremento. E di vero Gorgia, il sofista Leontino, dalla sua patria legato pubblico

qua venuto, come quegli che era il più atto di tutti i Leontini a trattare gli affari di stato, qui presso del popolo ottenne fama di essere ottimo dicitore, e privatamente poi facendo ragionamenti per ostentare il suo ingegno e conversando co' giovani, molto è il danaro che egli fece e che da questa città riscosse. E se ciò non ti basta, Prodico, nostro amico, più fiate altre volte per affari pubblici qui venne, ed ultimamente poc'anzi per ordine della sua città di Ceo venuto, aringando in senato, ottenne grandissimi applausi, e privatamente pure nel fare discorsi per ostentare il suo sapere e nel conversare co' giovani, egli è mirabile quanto danaro abbia guadagnato. Ma di quelli antichi niuno mai credette essere cosa giusta prendere danaro per mercede, nè di far discorsi per ostentare la sua sapienza presso uomini di qualunque sorta essi fossero; così semplici essi erano e non sapevano che degno di grande pregio fosse il danaro; dove che questi due, così l'uno come l'altro, hanno ricavato più danaro dalla loro sapienza, che qualunque altro artista da qualunque arte, e prima ancora di costoro tale fu pure Protagora.

IPPIA

Oh il bello intorno a questo tu punto non sai, o Socrate; poichè se sapessi quanto danaro abbia fatto io, tu ti maraviglieresti. Tutto il resto io lascio, ma andato una volta in Sicilia, e tro-

vandosi quivi anche Protagora, quantunque egli avesse una gran fama e fosse di me più vecchio, io di lui molto più giovane in poco tempo ho guadagnato assai più di cento cinquanta mine, ed in un solo villaggio assai piccolo, in Inico, ne ho fatto più di venti; e ritornato a casa questo danaro diedi incontanente al padre, in guisa che egli e tutti gli altri cittadini se ne maravigliarono e rimasero fortemente presi da stupore; pel che io sono d'avviso d'aver guadagnato più danaro che due altri sofisti insieme, qualunque tu voglia.

SOCRATE

Di quanto, o Ippia, tu e gli uomini de' tempi nostri siate in sapienza superiori degli antichi veramente un bello e grande argomento ne adduci. E di vero l'ignoranza che di Anassagora 283 si narra e di quelli che innanzi di lui furono, secondo la tua sentenza è grande; poichè tutto il contrario di quello che a voi, dicono che gli sia avvenuto, cioè che essendogli state lasciate molte sostanze ei le abbia trascurate e perdute tutte, e così da sciocco siasi dato a filosofare. Altre cose simili pur d'altri antichi si narrano. Tu dunque mi sembri far vedere che bello argomento della sapienza degli uomini d'oggidì in confronto di quelli che innanzi di noi furono (ciò che pur pare a molti) si è questo, che il sapiente debb'essere spezialmente sapiente per se stesso, e per conseguenza la norma del

conoscere ciò sia questa, s'egli farà moltissimo danaro. E tanto intorno a ciò basti; ma tu dimmi anche questo, in qual mai delle città, in cui eri solito di andare hai fatto più di danaro? non è forse egli chiaro che si è in Isparta, dove appunto anche soventissime volte sei andato?

IPPIA

O no, per Giove, o Socrate.

SOCRATE

Come di' tu? forse ivi meno?

IPPIA

Mai nulla in quella città.

SOCRATE

Gran portento e miracolo tu mi narri, o Ippia; pertanto dimmi, la tua sapienza non è forse tale, che quelli che si fanno ad essa famigliari e che la imparano, nella virtù faccia essa migliori?

IPPIA

Sì, e moltissimo, o Socrate.

SOCRATE

Or dunque i figliuoli di quei d'Inico eri tu in istato di rendere migliori, e quelli degli Spartani non potevi?

IPPIA

O ne sono ben lungi dal non potere io.

SOCRATE

Gli abitanti di Sicilia adunque desiderano di diventare migliori e gli Spartani no?

IPPIA

Per ogni modo fuor di dubbio, o Socrate, anche gli Spartani.

SOCRATE

Forse per mancanza di danaro fuggivano il tuo conversare?

IPPIA

No certamente, poichè ne hanno a sufficienza.

SOCRATE

Per qual cagione adunque sarà mai finalmente, che non ostante la loro voglia ed avendo essi danaro e potendo tu sommamente giovarli, senza riempierti d'oro ti lasciavano da loro partire? sarà mai egli per via di quello, che gli Spartani forse meglio di te possono istruire i loro figliuoli? così forse dobbiamo noi dire, e tu anche il concedi?

IPPIA

Neppur nel menomo modo.

SOCRATE

Ma sono forse i giovani che in Isparta non potevi tu persuadere, che conversando teco avrebbero fatto nella virtù progressi maggiori che conversando coi loro congiunti, oppure non potevi tu persuadere i loro padri essere mestieri che a te piuttosto li affidassero che averne cura essi medesimi, se pur de' loro figliuoli si danno qualche pensiero? poich'essi non hanno sicuramente invidia che i loro figliuoli diventino più che si può migliori.

IPPIA

No, io per me non credo che l'abbiano.

SOCRATE

Sparta anzi è da buone leggi governata.

IPPIA

Certissimamente.

SOCRATE

284 Or bene in quelle città che sono ben governate la virtù si è la cosa che di tutte è in maggior pregio tenuta.

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Ma la virtù di gran lunga meglio che tutti gli uomini tu sai insegnare agli altri.

IPPIA

Certo, molto meglio, o Socrate.

SOCRATE

Or quegli che di gran lunga meglio che gli altri sa insegnare l'arte cavalleresca, forsechè non nella Tessaglia più che in tutta la Grecia sarebbe egli sommamente tenuto in onore e sommo danaro guadagnerebbe, e negli altri luoghi dove a questo studio si attende?

IPPIA

Egli è naturale.

SOCRATE

Quegli dunque che è in istato d'insegnare le cognizioni che per riguardo alla virtù sono del massimo pregio, forsechè in Isparta ed in

qualunque altra città delle greche che sia ben governata non sarà sommamente onorato ed ivi non guadagnerà, purchè il voglia, moltissimo danaro, ma sì bene questo maggiormente otterrà egli, o amico, in Sicilia, credi tu, ed in Inico? di questo abbiamo noi a crederti, o Ippia? certo quando tu ce lo imponi, credere noi lo dobbiamo.

IPPIA

Ei non è conforme le loro instituzioni patrie, o Socrate, che gli Spartani innovino le loro leggi, o che istruiscano i propri figliuoli diversamente da quello che presso loro si costuma.

SOCRATE

Come di' tu? forsechè presso degli Spartani non è conforme le instituzioni loro operar rettamente, ma conforme a quelle sarà il peccare?

IPPIA

O io non potrei ciò dire, o Socrate.

SOCRATE

E non dunque opererebbero essi rettamente istruendo i giovani in migliore e non in peggiore modo?

IPPIA

Sì rettamente. Ma essi non tengono esser cosa conforme alle leggi il dare ai loro figliuoli un'istituzione straniera; poichè sappi, che se mai alcun altro quivi avesse guadagnato danaro per istruire fanciulli, io di gran lunga più che tutti gli altri ne avrei guadagnato. Prendono sì bene

piacere in ascoltarmi e mi lodano; ma, come dico, la legge non .....

SOCRATE

Ma la legge, o Ippia, intendi tu che sia un danno della città, oppure un vantaggio?

IPPIA

A cagion di vantaggio certamente, io credo, essa si pone, ma nuoce pur anco talora, se malamente viene posta.

SOCRATE

E come? quelli che ordinano alla città la legge, non l'ordinano essi forse come il massimo bene della medesima, e senza di questo non è egl'impossibile vivere con ordini buoni?

IPPIA

Tu di' il vero.

SOCRATE

Quando dunque quelli che intraprendono di dare leggi deviano da ciò che è buono, essi anche deviano da quello che è conforme alla legge e dalla legge medesima; o come ne dici?

IPPIA

Ragionando accuratamente egli è così, o Socrate, nondimeno gli uomini non sogliono chiamare questo così.

SOCRATE

Forse quelli che sanno, o quelli che non sanno?

IPPIA

I più.

SOCRATE

Ma questi, i più, sono quelli che sanno il vero?

IPPIA

No, certamente.

SOCRATE

Ma quelli che sanno, essi certo reputano quello che è più giovevole a tutti gli uomini essere veramente più conforme alle leggi di quello che è meno giovevole. Forsechè tu nol concedi?

IPPIA

Sì, quello che è più giovevole è veramente più conforme alle leggi.

SOCRATE

E questo dunque è e sta forse così, come credono quelli che sanno?

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Ma or per gli Spartani, secondo quel che tu dici, ella è cosa molto più loro giovevole, che siano essi istruiti secondo la tua istituzione, quantunque straniera, che secondo quella del loro paese. 285

IPPIA

E questo che dico è vero.

SOCRATE

E quello che è più giovevole sia anche più conforme alle leggi, o Ippia, questo tu dici pure.

IPPIA

Sì, questo io dissi.

SOCRATE

Secondo la tua sentenza adunque per li figliuoli degli Spartani ella è cosa più conforme alle leggi ch'essi siano istruiti da Ippia, e per l'opposto ella è poi cosa più alle leggi contraria, quando istruiti fossero dai loro padri, se veramente da te acquisteranno maggiore vantaggio.

IPPIA

O l'acquisteranno certamente, o Socrate.

SOCRATE

Contro alla legge adunque operano gli Spartani, in non darti danaro ed in non affidarti i loro figliuoli.

IPPIA

Questo io ti concedo; poichè a me pare che a mio pro faccia quello che dici, e per ciò punto non si conviene ch'io mi vi opponga.

SOCRATE

Trasgressori della legge adunque, o amico, noi troviamo essere i Laconi, e in vero nelle cose della massima importanza, mentre che hanno fama di osservare le leggi più di tutti. Ma, per gli Dei, o Ippia, in ascoltare quali cose ti lodano mai essi e prendono piacere? non è forse egli chiaro che si è in ascoltare quelle che tu sai ottimamente, quelle cioè che riguardano gli astri e le vicissitudini celesti?

IPPIA

Neppur nel menomo modo; queste non possono neanco soffrire.

SOCRATE

Via, prendono forse piacere in udir qualche cosa circa la geometria?

IPPIA

Per niun modo, poichè molti di essi, per così dire, non sanno nemmeno contare.

SOCRATE

Essi dunque sono ben lungi dal soffrirti che tu ti metta a far loro alcuna mostra di calcolo.

IPPIA

Ne sono ben lungi sicuramente, per Giove.

SOCRATE

Ma ti soffriranno certamente in udire quelle cose, che più di tutti gli uomini accuratamente sai tu distinguere circa il valore sì delle lettere e delle sillabe, come de' ritmi e delle armonie.

IPPIA

O il mio buono, di quali armonie e lettere tu mi parli?

SOCRATE

Ma che cosa è dunque, che volentieri da te essi odono ed ascoltando ti lodano? dimmela tu stesso, poichè io non la trovo.

IPPIA

In udirmi a ragionare circa le stirpi degli eroi e degli uomini, o Socrate, circa le prime abitazioni fatte, come anticamente si siano le

città fondate, ed in una parola con sommo piacere mi ascoltano a favellare intorno tutto quello che concerne l'antichità, così che per via d'essi sì fatte cose fui costretto d'imparare e di esercitarmi a dire a memoria.

SOCRATE

Per Giove, egli è stato una buona fortuna per te, o Ippia, che agli Spartani non rechi piacere, che alcuno faccia loro l'enumerazione de' nostri Arconti, cominciando da Solone, altrimenti avresti avuto a faticare molto per impararli.

IPPIA

E d'onde mai, o Socrate? se io udissi anche cinquanta nomi pur una volta sola, non me ne sfuggirebbe uno solo dalla mia memoria.

SOCRATE

Tu di' il vero; ma io non aveva in mente che tu possiedi l'arte mnemonica, per il che conosco, che con ragione gli Spartani teco, come quello che sai molte cose, si dilettano e di te si servono, come i fanciulli delle vecchie, a farsi contare dilettevoli storie.

286

IPPIA

E veramente, per Giove, o Socrate, circa de' belli studi io pur di fresco in Isparta esponendo quelli, a cui bisogna che un giovane attenda, un gran nome mi sono acquistato; giacchè io ho un bellissimo discorso da me composto, il quale in tutto il resto ma spezialmente nelle parole è estremamente elaborato. Con questo

aspetto si fa esso innanzi e così comincia: *Poichè Troia fu presa*, ei dice, *Neottolemo domandò Nestore, quali fossero gli studii, a' quali attendendo un che sia giovane, ei potrebbe quanto si può dire il più acquistarsi fama.* Dopo ciò Nestore è quegli che sottentra nel discorso[1] e che moltissimi instituti e bellissimi gli mette innanzi. Di questo discorso là in Isparta ho già io fatto mostra, e qui pure da qui a tre giorni sì del medesimo, come anche di molte altre cose degne di essere udite, sarò per farla nella scuola in casa di Fidostrato; poichè Eudico figliuolo di Apemanto me ne ha pregato. Procura dunque d'intervenirvi tu stesso e di condurvi anche altri, i quali quando abbiano udito siano in istato di giudicare quello che da me si dice.

SOCRATE

Bene, se Dio vorrà, questo sarà fatto, o Ippia. Nondimeno or brevemente qualche cosa intorno a questo stesso argomento rispondimi; stante che in buon punto tu mel richiamasti a memoria. Io, o carissimo, pur di fresco nel biasimare parte delle cose come brutte e nel lodare parte delle altre come belle, ragionando venni da un cert'uomo messo in impaccio, il quale presso a poco in questo modo e con molta petu-

(1) Da questo si vede che il discorso qui accennato d'Ippia era un dialogo e non un'orazione.

lanza mi domandava, D'onde mai, o Socrate, diceva, conosci tu quali cose siano belle e quali brutte? poichè, su, sapresti tu dirmi che cosa sia il bello? Ad una tale domanda io mi trovai per la mia insufficienza impacciato e convenientemente non sapeva a lui rispondere. Da quella conversazione intanto come fui ritirato, meco stesso mi adirava, mi rimproverava, e minacciava, quando primieramente mi fossi ad alcuno di voi sapienti abbattuto, dopo averlo udito e dopo avere da lui ciò imparato ed essere in questo da lui esercitato, d'andar di nuovo da colui che mi domandava per di nuovo venir col medesimo a battaglia intorno allo stesso discorso. Or dunque ben in buon punto, come dico, tu vieni, e intorno al bello in sufficiente modo insegnami ciò ch'esso è, e nel rispondermi studiati di spiegarti accuratamente quanto si può dire il più, affinchè non di nuovo per la seconda volta redarguito io di me stesso faccia ridere. Questo certo tu sai chiaramente, e fra le molte cognizioni che tu hai questa sarà fuor di dubbio una piccola.

IPPIA

Piccola fuor di dubbio, per Giove, o Socrate, e, per così dire, di niun momento.

SOCRATE

Io dunque la imparerò facilmente, e non mi redarguirà più alcuno.

IPPIA

Niuno sicuramente; giacchè io sarei ben da poco ed ignorante.

SOCRATE

Parli ottimamente, per Giunone, o Ippia, se pur ci avverrà di sottometterci quell'uomo. Ma non ti sarò io forse di ostacolo, se nell'imitarlo, quando tu rispondi io appunti quello che dici, affinchè quanto si può dire il più tu mi eserciti? giacchè forse può essere che in fare l'appuntatore io m'intenda di qualche cosa. Se dunque nulla a te importa io voglio accingermi ad appuntarti, affinchè con maggior forza io apprenda la cosa. 287

IPPIA

Bene, appuntami pure. Poichè la domanda che mi fai, come pur or io diceva, non è gran cosa, io potrei anzi insegnarti a rispondere a quistioni molto più difficili che questa, in modo che niuno ti potesse redarguire.

SOCRATE

Oh come parli mai bene! Ma dacchè così tu comandi, via su, facendo io stesso quel personaggio, mi proverò a domandarti. E per vero se tu cotesto tuo discorso, che dici, il quale circa de' belli studi si aggira, a lui mostrassi, egli udendolo tosto che avessi tu cessato di parlare, non d'altro prima ti domanderebbe, che circa del bello, poichè questo è suo costume, e ti direbbe, O forestiero di Elea, forsechè non è

per giustizia che i giusti sono giusti? Rispondimi di grazia, o Ippia, come se quegli ti domandasse.

IPPIA

Ti risponderò che è per giustizia.

SOCRATE

E questa, la giustizia, non è essa qualche cosa?

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

E non anche per sapienza i sapienti sono sapienti, e pel buono è pur buono tutto ciò che è buono?

IPPIA

Certissimamente.

SOCRATE

Quando però la sapienza ed il buono siano qualche cosa, non già quando fossero nulla.

IPPIA

Certo, quando però siano qualche cosa.

SOCRATE

Or e non anche pel bello è bello tutto ciò che è bello?

IPPIA

Sì, pel bello.

SOCRATE

Quando però questo sia pure qualche cosa?

IPPIA

Sì, quando sia qualche cosa; e di vero perchè non lo dovrà essere?

SOCRATE

Dimmi dunque, o forestiero, dirà quegli, che cosa è questo, il bello?

IPPIA

Chi fa questa domanda, o Socrate, ha forse bisogno d'intendere che mai è bello?

SOCRATE

O non mi pare, ma sì bene quello che è il bello, o Ippia.

IPPIA

E in che cosa differisce questa da quella domanda?

SOCRATE

Pare forse egli a te che differisca in nulla?

IPPIA

In nulla.

SOCRATE

Certo egli è chiaro che tu ciò sai meglio di me, nondimeno considera, o caro; poichè quegli non ti domanda già quel che è bello, ma sì bene quel che è il bello.

IPPIA

Intendo, o il mio buono, ed io gli risponderò quello che è il bello, e non mai sarò da lui redarguito. Sappi dunque, o Socrate, s'egli è forza dire il vero, che bello egli è una vergine bella.

SOCRATE

Pel cane, che bella e splendida risposta è mai la tua, o Ippia! Ma forsechè dunque risponden-

dogli questo, avrò risposto a quello ch'ei mi domanda e rettamente, e non verrò da lui redarguito?

IPPIA

E come potresti, o Socrate, essere da lui 288 redarguito in quello che così sembra a tutti, e che tutti quelli che ti ascoltano ti faranno testimonianza che rettamente tu dici?

SOCRATE

Sia, certo è così. Ma via su, o Ippia, meco stesso io vo rivolgendo quello che tu dici. Quegli m'interrogherà presso che in questo modo: Vien qua, o Socrate, e rispondimi, Tutte queste cose, che tu dici essere belle, saranno esse belle in quanto che il bello in sè è qualche cosa? ed io gli dirò, che, se il bello è una vergine bella, essa sarà quello per cui queste cose saranno belle.

IPPIA

Credi tu dunque ch'egli tenterà ancora di redarguirti, che bello non sia quel che tu dici? oppure se mai tenterà, che non faccia ridere di sè?

SOCRATE

Ch'egli tenterà, o caro, il so io di certo; ma se in ciò tentare faccia poi egli ridere di sè, lo dimostrerà la cosa. Intanto quello ch'egli allegherà ti voglio dire.

IPPIA

Di' pure.

SOCRATE

Come sei dolce di sale, o Socrate, dirà egli; bello non è egli forse una cavalla bella che nell'oracolo fu da Dio stesso(1) lodata? Che diremo, o Ippia? forse non dovrem noi dire che bello ei sia anche la cavalla? quella che è bella? poichè come mai oseremo negare che quel che è bello non sia bello?

IPPIA

Tu hai ragione, o Socrate, e di vero anche questo fu rettamente detto da Dio; poichè presso noi vi sono cavalle affatto belle.

SOCRATE

Bene, dirà egli dunque, e come? bello ei non è forse una lira bella? Abbiam forse a concedergli questo, o Ippia?

IPPIA

Sì.

SOCRATE

Da' suoi costumi congetturando son quasi certo che dopo questo così dirà egli: E come ancora? o tu che sei l'ottimo degli uomini, bello ei non sarà dunque un'olla bella?

(1) Qui Socrate allude all'oracolo dato ai Megaresi, che ci viene narrato dallo Scoliaste di Teocrito (XIV, 48), il quale oracolo fra le altre cose disse che le migliori donne erano le Spartane, le migliori cavalle quelle della Tracia. Nel qual oracolo però si avverta, che quantunque paia esso lodare la bontà piuttosto che la bellezza delle cavalle, tuttavia niuno loderà molto una cavalla che non sia bella.

IPPIA

O Socrate, chi è questo uomo così mal creato, che in una cosa così maestosa osi nominare oggetti così vili?

SOCRATE

Egli è un tale, o Ippia, che non ha coltura alcuna, un uom della feccia, che di null'altro si cura che del vero. Non pertanto a lui si dee rispondere, ed io spiegherò il primo il mio pensiero. Se l'olla fosse stata fatta da un buon vasaio, fosse liscia, rotonda e ben cotta, come fra le belle olle di due orecchi, contenenti sei misure, sono alcune affatto belle, s'egli di un'olla simile ne domandasse, noi dovremmo concedergli che è bella. E di vero in qual modo potremmo noi dire non essere bello ciò che è bello?

IPPIA

Per niun modo, o Socrate.

SOCRATE

Bello dunque, dirà egli, ei sarà pure un'olla bella? Rispondi.

IPPIA

Così veramente sta la cosa, credo, o Socrate; anche questo vaso è bello, purchè sia ben lavorato, ma tutto questo non è degno d'esser giudicato come cosa che sia bella a confronto di una bella cavalla, d'una bella vergine e di tutto il resto che è bello.

SOCRATE

Bene; intendo, o Ippia, che bisogna a chi 289 ci fa una tale domanda opporsegli in questo modo: Tu ignori, o il mio uomo, che sta bene quello che dice Eraclito, cioè che la più bella fra le scimie a paragonarla col genere degli uomini è brutta, e parimente che brutta pure a paragonarla col genere delle vergini è la più bella delle olle, come dice Ippia il sapiente. Non è così, o Ippia?

IPPIA

Così fuor di dubbio, o Socrate; rispondesti ottimamente.

SOCRATE

Or bene ascolta; poichè io son certo che dopo questo ei dirà, E come, o Socrate? al genere delle vergini, se alcuno il paragonerà col genere degli Dei, non succederà lo stesso, che succede al genere delle olle, paragonato con quello delle vergini? forsechè la più bella vergine non apparirà essa brutta? ed Eraclito, che tu adduci per testimonio, non dice egli forse questa stessa cosa, che quanto alla sapienza, alla bellezza ed a tutte le altre cose, il più sapiente degli uomini a confronto di Dio apparirà una scimia? Avrem noi a concedergli, o Ippia, che la più bella vergine in confronto del genere degli Dei è brutta?

IPPIA

E chi in fatti potrebbe a questo contraddire, o Socrate?

SOCRATE

Se adunque noi questo gli concederemo, riderà egli e dirà, O Socrate, non ti ricordi tu di quello, di cui fosti interrogato? Certamente, gli dirò io, intorno al bello in sè, che cosa mai esso sia. E di questo poi cioè del bello in sè essendo tu domandato, replicherà egli, tu rispondi una cosa, come tu stesso dici, la quale punto non è più bella che brutta? Così appare; risponderò io. O che altro, o amico, mi consigli tu di rispondere?

IPPIA

Questo medesimo; e certo, dicendo che il genere umano in confronto degli Dei non è bello, egli ha ragione.

SOCRATE

Or se da principio io ti avessi domandato, replicherà egli, che cosa è bello e brutto, se tu mi avessi risposto quello che rispondi ora, non forse mi avresti tu risposto bene? Ma il bello in sè, per via del quale tutte le altre cose prendono il loro ornamento ed appariscono belle, quando la sua specie viene a trovarsi in esse, questo ancora ti par egli che sia una vergine, od una cavalla, od una lira?

IPPIA

Ma, o Socrate, s'egli cerca questo, che cosa sia il bello, per cui tutte le altre cose prendono ornamento e che trovandosi nelle medesime fa che appariscono esse belle, egli è

cosa facilissima rispondergli. Quell'uomo è veramente scemo quanto si può dire il più, e di nulla ei s'intende delle cose belle; poichè se tu gli risponderai, che il bello che egli domanda, non è altro che l'oro, ei non saprà più che dire e non tenterà più di redarguirti. E di vero noi tutti certo sappiamo che in qualunque cosa l'oro venga a trovarsi, ancorchè prima apparisse brutta, quando sarà ornata d'oro, apparirà essa bella.

SOCRATE

Tu non conosci quell'uomo, o Ippia, quanto sia egli sgarbato, e come difficilmente ammetta cosa alcuna.

IPPIA

Che importa questo, o Socrate? quello che rettamente vien detto è necessario che egli ammetta, altrimenti, se non l'ammette, farà ridere di sè. 290

SOCRATE

Pur nondimeno non solamente ei non ammetterà questa risposta, o carissimo, ma si befferà del tutto di me e mi dirà, O stupido che se' mai tu, credi forse che Fidia fosse un cattivo artefice? O no, neppur nel menomo modo; io gli risponderei, credo.

IPPIA

E risponderesti rettamente, o Socrate.

SOCRATE

Sì, rettamente. Pertanto egli, dopo che io

gli avrò conceduto che Fidia era un buon artefice, E tu dunque, mi dirà, credi che questo bello, di cui parli, ignorasse Fidia? Ed io a lui soggiugnerei, Per qual ragione? Perchè, mi risponderà egli, Fidia non ha fatto gli occhi di Minerva di oro, nè di oro anche le fece tutto il resto della faccia, nè i piedi, nè le mani, se da vero essendo d'oro dovevano apparire bellissimi, ma li fece d'avorio; questo errore, è chiaro, egli ha fatto per ignoranza, per non sapere cioè, che l'oro è veramente quello che fa belle tutte le cose, in cui esso si trova. Or dunque s'egli dicesse questo, che cosa gli dovremmo noi rispondere, o Ippia?

IPPIA

Ei non è punto difficile rispondergli. Noi gli diremo, che Fidia ha fatto rettamente; poichè anche quello che è d'avorio è bello, io credo.

SOCRATE

Per qual cagione dunque, qui dirà egli, Fidia non ha fatto il mezzo degli occhi d'avorio, ma, dopo d'aver trovato il modo d'assimilare la pietra quanto più si può all'avorio, di pietra pure glielo ha fatto? forsechè bello egli è la pietra che è bella? Il concederemo noi, o Ippia?

IPPIA

Sì certamente il concederemo, quando però essa addice.

SOCRATE

E quando poi non addice è essa una cosa brutta? dovrò io concederglielo, o no?

IPPIA

Concedigli pure, che quando essa non addice, è brutta.

SOCRATE

Ma e come dunque? l'avorio e l'oro, o sapiente, seguiterà egli, non forse quando addicono, fanno apparire belle le cose, e quando poi non addicono, le fanno apparire brutte? Gli negheremo o concederemo noi che rettamente dica?

IPPIA

Sì, noi gli concederemo, che quello che a ciascuna cosa addice, fa pur ciascuna cosa bella.

SOCRATE

Or quand'uno, continuerà egli, in quell'olla bella e ben piena, di cui pur testè parlavamo, farà cuocere una bella poltiglia, quale mai addirà delle mestole, una che sia d'oro, od una chè sia di fico?

IPPIA

Oh, per Ercole, di qual uomo mi parli, o Socrate! Non mi dirai tu chi egli sia?

SOCRATE

Tu non lo conosceresti, quand'anche ti dicessi il nome.

IPPIA

Ma conosco già in fin da quest'ora, che egli è un ignorante.

SOCRATE

Egli è fuor di misura curioso, o Ippia. Pur nondimeno che mai gli diremo? quale mai delle mestole affermerem noi che addica a quella poltiglia ed a quell'olla? non è forse egli chiaro che ad esse addirà quella di fico? poichè essa dà alla poltiglia migliore odore, e nello stesso tempo, o caro, non farà col romperci l'olla versare la
291 poltiglia ed estinguere il fuoco, e non farà che quelli che sono per banchettare manchino di un companatico affatto squisito; cose queste tutte che potrebbe fare la mestola d'oro. Per questo dunque a me pare che noi dovremo affermare che addica maggiormente una mestola di fico, che una mestola di oro, se non se forse abbia tu qualche cosa a dire in contrario.

IPPIA

Certo, maggiormente addice una mestola di fico, o Socrate; nondimeno io non discorrerei con uno, il quale mi facesse tali interrogazioni.

SOCRATE

Faresti bene, o caro; poichè a te certo non addirebbe imbrattarti in vocaboli così volgari, essendo così ben vestito e così ben calzato e godendo una così gran fama di sapienza presso di tutti i Greci; ma a me importa nulla ch'io mi mischi con quell'uomo. Scorgimi dunque innanzi col tuo sapere e per amor di me rispondi. Se dunque maggiormente addice una mestola di

fico che una d'oro, replicherà quell'uomo, forsechè non sarà anche più bella? dacchè quello che addice, o Socrate, tu hai conceduto che è più bello di quel che non addice. Abbiam noi a concedere, o Ippia, che una mestola di fico è più bella che una d'oro?

IPPIA

Vuoi ch'io ti dica quello, o Socrate, che se tu dirai essere il bello, ti libererai da queste molte ciance?

SOCRATE

Volentierissimamente, ma non però dirmelo prima che tu non abbia risposto, quale mai delle due mestole, delle quali pur or io parlava, io debba rispondere che addica e che sia più bella.

IPPIA

Bene, se vuoi, rispondigli che si è quella che è fatta di fico.

SOCRATE

Dimmi or dunque quello che pur or eri già per dirmi; giacchè da questa cotal risposta, con cui io affermo il bello essere l'oro, punto, come a me sembra, non apparirà esser più bello l'oro, che un legno di fico; ma ora che cos'è che di nuovo tu dici essere il bello?

IPPIA

Io tel dirò. Poichè mi sembra che tu cerchi e voglia tu rispondergli il bello essere tal cosa, che essa dovunque si trovi non sia per apparire brutta ad alcuno.

SOCRATE

Certissimamente, o Ippia; e rettamente or mi comprendi.

IPPIA

Ascolta dunque; poichè a questo ch'io son per dire, se alcuno avrà a replicar motto, sappi ch'io concederò che non m'intendo della pur menoma cosa.

SOCRATE

Per gli Dei, via dimmelo il più presto che puoi.

IPPIA

Dico dunque che per ogni uomo sempre e dappertutto la più bella cosa si è l'essere ricco, sano e tenuto in onore dai Greci, e che giugnendo all'età della vecchiezza, dopo aver resa onorevole sepoltura ai corpi de' suoi genitori, decorosamente pure e magnificamente venga egli da' suoi figliuoli sepolto.

SOCRATE

Oh oh, Ippia, parlasti veramente a meraviglia ed in modo grande e degno di te stesso; e per Giunone, di te io mi lodo, perchè mi sembra che benevolmente, per quanto puoi, tu mi venga in aiuto. Ma però quell'uomo noi non abbiamo ancora afferrato, sappi anzi che ora appunto sommamente ei si riderà di noi.

IPPIA

E sarebbe questo un mal riso, o Socrate; poichè, quando contro di questo ei non sa dir cosa alcuna e non pertanto di noi si ride, ei

riderà di se stesso, e si farà ridere da tutti 292
quelli che si troveranno presenti.

SOCRATE

Così forse sta la cosa; nondimeno forse per via di questa risposta, com'io preveggo, v'ha pericolo non solamente ch'ei di me si rida .....

IPPIA

Ma e perchè?

SOCRATE

Perchè, se mai egli avesse un bastone, ed io, fuggendo, da lui non m'involassi, ei farebbe ogni sforzo per cogliermi.

IPPIA

Come di' tu? quell'uomo è forse un tuo padrone? e facendo questo non verrà egli tratto in giustizia e non ne pagherà la pena? o forse nella vostra città non si osserva alcun diritto, ma essa lascia che i cittadini ingiustamente si battano a vicenda?

SOCRATE

O questo neppur nel menomo modo essa permette.

IPPIA

Dunque battendoti ingiustamente egli ne pagherà la pena.

SOCRATE

O non mi pare, o Ippia, se io rispondessi questo, ma ei mi batterebbe giustamente, a mio giudizio.

IPPIA

Pare anche a me, o Socrate, dacchè tu stesso la pensi così.

SOCRATE

Dovrò io pertanto dirti per qual ragione io creda che verrei giustamente battuto se rispondessi questo? oppure mi batterai anche tu prima di giudicarmi, od ascolterai le mie ragioni?

IPPIA

Terribile egli sarebbe, o Socrate, se io non le ascoltassi; ma quali sono esse?

SOCRATE

Io ti parlerò nello stesso modo, come or appunto io discorreva imitando quell'uomo, per risparmiarti parole aspre e non solite qui da noi udirsi, quali egli a me direbbe. Sappi dunque ch'ei proseguirà in questo modo: Dimmi, o Socrate, credi tu di ricevere ingiustamente battiture, se dopo un così lungo ditirambo che mi hai cantato, sviasti ignorantemente così lungi dalla domanda a te fatta? Ed in qual modo? di grazia; gli direi io. In qual modo? replicherebbe egli; e non sei tu in grado di ricordarti che io ti domandava del bello in sè, per cui bella diventa ogni cosa in cui esso si trovi, che sia essa una pietra, un legno, un uomo, un Dio, come anche ogni azione ed ogni disciplina? giacchè io, o il mio uomo, ti domandai della bellezza che cosa in sè veramente essa è, e col gridare punto io non potei farmi udire di più, che se tu fossi

una pietra, anzi una macina, che mi sedessi accanto senza avere nè occhi nè cervello. La prenderai forse tu a male, o Ippia, se, dopo questo, per paura io gli rispondessi: Pur nondimeno che il bello sia questo, il disse Ippia, quantunque da me nello stesso modo, che io da te, sia stato domandato di quello che è bello a tutti e sempre. Come dunque ne dici? non te la prenderesti tu a male, se io dicessi questo?

IPPIA

Io son certo, o Socrate, che a tutti è e parrà bello quel che io dissi.

SOCRATE

E bello non sarà poi ancora? replicherà quegli; poichè il bello certo è sempre bello.

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

E non anche bello era prima? seguiterà egli.

IPPIA

Sì, anche prima.

SOCRATE

Forsechè anche per Achille, domanderà egli, disse il forestiero di Elea che fosse cosa bella l'essere seppellito dopo i suoi genitori, e che bello pure ciò fosse pel suo avo Eaco e per tutti gli altri che sono nati dagli Dei, e per gli Dei stessi?

IPPIA

Che è questo? che Iddio te la mandi

293 buona! queste domande di quell'uomo non sono troppo pie.

SOCRATE

E come? l'affermare poi che questo sia così, quando un altro ne domanda, non sarà forse cosa empia?

IPPIA

Forse sì.

SOCRATE

Adunque tu sei forse colui, seguiterà egli, che dici che per tutti e sempre bello egli è l'essere seppellito dai proprii figliuoli e seppellire i suoi genitori. Or uno fra questi tutti non è forse anche Ercole, e tutti quelli, de' quali or appunto facevam noi menzione?

IPPIA

Ma io non dissi già che questo fosse bello per gli Dei?

SOCRATE

Nè anco per gli eroi, come appare.

IPPIA

Certo non per quelli che furono figliuoli degli Dei.

SOCRATE

Ma per quelli che degli Dei non sono figliuoli?

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Di nuovo dunque, secondo il tuo discorso,

come si vede, fra gli eroi a Tantalo, a Dardano ed a Zeto questo sarà cosa terribile, empia e brutta, dove che a Pelope ed agli altri, che, com'egli, sono nati da mortali, ella è cosa bella.

IPPIA

A me pare.

SOCRATE

A te dunque pare, seguiterà egli, quello che poco fa non dicevi, cioè che l'essere seppellito da' suoi figliuoli dopo avere seppellito i proprii genitori talora e per alcuni è cosa brutta; e più ancora, che egli è anzi impossibile, come si vede, che questo succeda e sia bello a tutti, così che a questa stessa cosa avviene di non potere essere il bello in sè, come a quelle che nominavamo sopra, alla vergine cioè ed all'olla, e che in modo ancor più ridicolo le avvenga di essere poi bella per gli uni e non bella per gli altri. E così nemmen oggi ancora, o Socrate, dirà egli, per riguardo al bello tu sei in grado di rispondere alla domanda, che cosa esso sia. Questi ed altri simili rimproveri mi farà egli giustamente, se come tu dici io gli rispondessi.

In modo presso che tale, o Ippia, egli dunque meco il più delle volte discorre; talora poi quasi avendo compassione dell'imperizia ed ignoranza mia, mi propone egli stesso qualche cosa, e circa la medesima mi domanda se mai essa mi paia essere il bello; e lo stesso modo

tiene anche intorno a checchè altro ch'egli m'interroghi e di cui si ragioni.

IPPIA

E con ciò che vuoi dire, o Socrate?

SOCRATE

Io tel dirò. O caro Socrate, cessa, ei mi dice, dal rispondermi tali cose ed in tal modo; poichè scempie e troppo facili a confutarsi esse sono; ma esamina questa tale, se mai ti pare che sia bella, quella cioè che or appunto ci venne fatto di cogliere nella risposta, quando dicevamo l'oro per quelle cose a cui addice essere bello, e per quelle poi a cui non addice non essere bello, e così pure belle essere tutte le altre cose che in sè hanno questa proprietà di addire. Esamina dunque il dicevole e la natura del medesimo, se mai esso è per avventura il bello. Io per me simili cose sono sempre solito concedergli, poichè non so che dirgli; ma pare egli mai a te che il dicevole sia bello?

IPPIA

Per ogni modo sicurissimamente, o Socrate.

SOCRATE

Esaminiamolo, affinchè non forse in qualche modo veniamo ingannati.

IPPIA

Sì, è mestieri esaminarlo.

SOCRATE

Bada dunque. Il dicevole forse diciam noi 294 essere quello, che trovandosi nelle cose, fa

che ciascuna di quelle, in cui esso si trovi, apparisca bella, oppure è quello che fa che bella essa sia, oppur fa nè l'uno nè l'altro di questo?

IPPIA

A me pare . . . .

SOCRATE

È forse esso quello, che fa che le cose appariscano belle, come quando qualchedun prende vestimenta o calzari che gli si adattino bene, ancorchè sia contraffatto in modo da far ridere, appare egli più bello? Ma se il dicevole fa che le cose appariscano più belle di quel che sono, esso sarà un inganno per riguardo del bello, ed il medesimo non sarà quel che noi cerchiamo, o Ippia; poichè certo noi cercavamo quello, per cui tutte le cose sono belle; in quel modo che quello, per cui tutte le cose sono grandi, si è l'eccesso, giacchè per via di questo tutte le cose sono grandi, ancorchè grandi non appariscano, ma se avviene che eccedano, è necessario che grandi siano; così per riguardo del bello, per via di cui tutte le cose sono belle, sia che belle appariscano o non appariscano, che cosa diciam noi che possa mai essere? giacchè esso non può essere il dicevole, poichè questo fa che le cose appariscano più belle di quello che sono, come tu stesso dici, e non le lascia apparire tali quali sono. Ora quello che fa essere belle le cose, sia

che belle appariscano o non appariscano, come or appunto io diceva, noi dobbiamo studiarci di dichiarare che cosa sia; giacchè egli è questo che indaghiamo, se indaghiamo il bello.

IPPIA

Ma il dicevole, o Socrate, fa l'uno e l'altro: che belle siano e che belle appariscano le cose in cui esso si trova.

SOCRATE

Sarà dunque impossibile che le cose che sono veramente belle non appaiano belle, quando si trova in esse quello che fa che appariscano belle?

IPPIA

Egli è impossibile.

SOCRATE

Concederemo dunque noi questo, o Ippia, che tutti gli ordini, gl'instituti che sono veramente belli, siano anche da tutti riputati essere belli, e che belli a tutti pur sempre appariscano, oppure tutto il contrario che vengano anche ignorati, e che più intorno ad essi che intorno di qualunque altra cosa acremente si disputi e si contenda così da ciascuno in privato come dalle città pubblicamente?

IPPIA

Sì, questo noi concediamo piuttosto: che vengano anche ignorati, o Socrate.

SOCRATE

Certamente non verrebbero ignorati, se fosse

ad essi inerente anche l'apparire belli; e questo sarebbe ad essi inerente, se il dicevole fosse il bello, e non solamente facesse esser belle le cose, ma che belle anche apparissero; così che se il dicevole è ciò che fa essere le cose belle, esso sarà il bello che noi cerchiamo, ma non sarà quello che le fa apparire belle; che se d'altra parte il dicevole è ciò che le fa apparire belle, esso non sarà il bello che noi cerchiamo, poichè il bello le fa essere belle; or dare agli esseri ad un tempo l'apparenza e la realtà di bello o di altro checchesia, questo mai non potrà fare una cosa medesima. Scegliamo dunque, qual dei due crediamo noi che sia il dicevole, se ciò che fa apparir belle, oppure ciò che fa essere belle le cose.

IPPIA

A me par che sia quello, o Socrate, che le fa apparire belle.

SOCRATE

Capperi! come lungi siam dunque dall'essere giunti a conoscere il bello che cosa sia, o Ippia! poichè il dicevole si è veduto essere un'altra cosa che il bello.

IPPIA

Sì, per Giove, o Socrate, e con mio grande stupore.

SOCRATE

Ma nondimeno, o amico, non abbandoniamo ancor l'impresa; poichè io ho ancora una certa 295

speranza che sia per iscoprirsi, che cosa finalmente è il bello.

IPPIA

Per ogni modo sicuramente, o Socrate, poichè non è difficile trovarlo. Ed io per me son certo che, se per poco tempo solo in luogo appartato ritraendomi, tra me stesso pensassi, io sarei in grado di ciò dirti così accuratamente che non si potrebbe desiderare di più.

SOCRATE

Oh oh, non vantarti tanto, o Ippia. Il vedi ben quanta briga esso ci abbia già dato; prendiamoci guardia non forse contro di noi irato maggiormente ancora ci sfugga; quantunque niente sia quello che io dico, poichè tu, credo, il troverai facilmente, quando ti troverai tutto solo; ma per gli Dei trovalo anche alla mia presenza, e, se vuoi, come abbiam fatto sinora, cercalo insieme con me; e se il troveremo, bene starà la cosa; che se no, io mi rassegnerò, credo, alla mia ventura, e tu poichè da me ti sarai appartato tel troverai facilmente; che se ora il troveremo, sta pur tranquillo, io non ti darò più molestia in domandarti che cosa sia quello che da te solo avrai tu trovato. Nondimeno considera or questo, se mai esso ti pare che sia il bello. Io dico dunque che il bello . . . . . però tu esamina, a me ponendo ben attenzione, se mai io deliri; io dico che il bello per noi dee essere quello che può essere

utile, e ciò poi io dico congetturandolo da questo. Belli, diciamo noi, sono gli occhi, non già quelli che ci paiono tali da non poter vedere, ma sì bene quelli che atti ed utili sono al vedere. Non è vero?

IPPIA

Sì.

SOCRATE

Così pure quanto all'intiero corpo diciamo l'uno essere bello per riguardo alla corsa, l'altro per riguardo alla lotta, e così anche di tutti gli animali, essere bello un cavallo, un gallo, una quaglia, tutti i vasi e veicoli, così quelli di terra, come quelli di mare, le navi di trasporto e quelle di guerra, e tutti gli strumenti che spettano alla musica ed alle altre arti, e, se vuoi ancora, gl'instituti e le leggi, tutte queste cose presso che nello stesso modo belle noi nominiamo; riguardando a ciascuna di esse, a qual uffizio sia essa naturata, come sia fatta, in quale stato si trovi; quella che è utile, dal lato che è utile, e per riguardo a quello a cui essa è utile, e quando è utile, bella noi diciamo che sia, dove che quella che per tutti questi rispetti non è utile, brutta noi nominiamo. Forse non anche a te pare così, o Ippia?

IPPIA

Sì.

SOCRATE

Dunque affermiam noi ora rettamente che bello soprattuto sia quello che è utile?

IPPIA

Sì rettamente, o Socrate.

SOCRATE

Ma e non forse quello che ha potenza di fare qualche cosa, per riguardo a quella, per cui esso ha la potenza, esso è pur utile; dove che quello che è impotente è inutile?

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Bello dunque egli è la potenza, e cosa brutta è l'impotenza?

IPPIA

Certissimamente. E di vero tutte le altre cose, 296 o Socrate, ci fanno testimonianza che così è, e spezialmente le faccende di stato; poichè l'essere potente nelle cose concernenti lo stato e nella città propria, ella è la cosa di tutte la più bella; dove che il poter nulla nella città ed in queste faccende si è la più brutta di tutte.

SOCRATE

Tu di' bene. Ma, per gli Dei, o Ippia, forse per questa ragione anche la sapienza è la più bella di tutte le cose, e di tutte la più brutta è l'ignoranza?

IPPIA

E tu pensi forse altrimenti, o Socrate?

SOCRATE

Attendi di grazia un momento, o caro amico; poichè io temo per quello che di nuovo diciamo.

IPPIA

E come temi ancora, o Socrate? quando affatto a seconda ti procede ora il discorso?

SOCRATE

Io il vorrei bene, ma però considera meco questo. Forsechè alcuno farebbe una cosa, che ei non sapesse e che affatto non potesse?

IPPIA

Per niun modo; poichè come mai farebbe quello che non potrebbe?

SOCRATE

Quelli dunque che peccano e contro alla loro voglia commettono e fanno cose cattive, non è egli vero che questi, se non potessero fare tali cose, mai non le farebbero?

IPPIA

Egli è chiaro.

SOCRATE

Ma quelli che possono, è per via di potenza che possono, e non sicuramente per via d'impotenza.

IPPIA

No, certamente.

SOCRATE

E tutti quelli, che fanno qualche cosa, hanno potenza di fare quello che fanno?

IPPIA

Sì.

SOCRATE

Ma tutti gli uomini, fin dal cominciare della

loro fanciullezza, fanno molto più di male che di bene, e peccano contra la loro voglia.

IPPIA

Così è.

SOCRATE

Or come? questa potenza e queste cose che sono utili, se mai saranno per operare qualche male, diremo noi che siano belle, oppur che ne siano ben lungi?

IPPIA

Direm che ne sono ben lungi, per quel che a me pare, o Socrate.

SOCRATE

Quello dunque che ha potenza e che è utile per qualche cosa, o Ippia, non è per noi il bello, come si vede.

IPPIA

O sì, o Socrate, purchè possa cose buone, e a tali cose sia utile.

SOCRATE

Per verun modo adunque non più si potrà sostenere, che il bello sia ciò, che è potente ed utile semplicemente. Ma forse quello, o Ippia, che l'anima nostra voleva dire, era appunto questo, cioè che il bello è quel che è utile e che è potente per far qualche cosa buona.

IPPIA

A me pare.

SOCRATE

Ma questo poi è certamente il giovevole. O non è egli vero?

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Così dunque anche i corpi belli ed i belli istituti e la sapienza e quelle cose, di cui facevamo menzione, tutte sono belle perchè giovevoli.

IPPIA

Egli è chiaro.

SOCRATE

Il giovevole adunque pare che per noi sia il bello, o Ippia.

IPPIA

Per ogni modo, sicuramente, o Socrate.

SOCRATE

Ma ciò che è giovevole è quello che fa il bene.

IPPIA

Sì, quello.

SOCRATE

Quello poi che fa non è altro, che la causa. Non è vero?

IPPIA

Così è.

SOCRATE

Il bello dunque è quel che è causa del buono.

IPPIA

Così è. 297

SOCRATE

Ma la causa, o Ippia, è quello, di cui la

causa è causa, sono cose diverse; poichè certo la causa non può esser causa della causa. Esamina in questo modo la cosa: la causa non consta egli che è quello che fa?

IPPIA

Certamente.

SOCRATE

E dal faccente forsechè si fa qualch'altra cosa, se non se quello che da esso viene prodotto, e non già il faccente?

IPPIA

Così è.

SOCRATE

Altro dunque è quello che viene prodotto, altro quello che fa?

IPPIA

Sì.

SOCRATE

La causa dunque non è causa della causa, ma sì bene di quello che da essa viene prodotto.

IPPIA

Certamente.

SOCRATE

Il bello dunque se è causa del buono, il buono viene prodotto dal bello, e per questa ragione, come pare, noi mettiamo ogni studio per acquistare la prudenza e tutte le altre cose belle, perchè cioè l'opra e la produzione loro, vale a dire il buono, merita ogni studio, e a giudicare da quello che abbiamo trovato, il

bello ci si apprésenterebbe in cotal modo come padre del buono.

IPPIA

Così affatto; parli egregiamente, o Socrate.

SOCRATE

E non anche egregiamente affermerò io questo, che il padre non è figliuolo, nè il figliuolo padre?

IPPIA

Certo, egregiamente.

SOCRATE

E che neanco quel che è causa è effetto, nè quel che è effetto è causa?

IPPIA

Tu hai ragione.

SOCRATE

Per Giove, o carissimo, nè anche per conseguenza il bello è buono, nè il buono è bello. Ti par forse da quel che si è detto innanzi che ciò sia possibile?

IPPIA

No, per Giove, non mi pare.

SOCRATE

Ci piace dunque e vorrem noi affermare che il bello non è buono, nè il buono è bello?

IPPIA

O per Giove, no, non mi piace troppo.

SOCRATE

Tu hai ragione, per Giove, o Ippia. Fra tutti i ragionamenti che abbiamo fatto, questo è quello che mi piace il meno.

IPPIA

Così certo egli appare.

SOCRATE

Ei dunque può essere, che la cosa non sia così, come poco fa ci appariva, che il più bello de' ragionamenti fosse quello, in cui dicevamo, che quel che è giovevole, quel che è utile e quel che ha potenza per far qualche cosa buona, sia il bello, ma che tal ragionamento, se fosse possibile, sia ancor più ridicolo di que' primi, in cui opinavamo che il bello fosse una vergine o ciascuna di quelle cose innanzi nominate.

IPPIA

Appare.

SOCRATE

Io per me, o Ippia, non so più dove mi debba volgere, e non ho più da poter aprire bocca; ma tu sapresti dire qualche cosa?

IPPIA

Pel momento, no, ma, come poc'anzi io diceva, dopo aver considerato son certo che io la troverò.

SOCRATE

Ma per la brama che io ho di ciò sapere, mi pare di non poter più aspettare il tuo indugio. Poichè credo or nel momento aver trovato anch'io qualche cosa da poter dire. Ed in fatti considera, se quello che ci dà piacere (non parlo di tutti i piaceri, ma di quelli che si hanno per mezzo dell'udito e della vista),

questo dicessimo essere il bello; come e con quali argomenti potremmo noi opporvici? Certo 298 gli uomini belli, o Ippia, tutti i varii lavorii dell'arte, tutte le dipinture e tutte le figure della plastica, al vederle ci dilettano, se sono belle; i bei suoni inoltre e tutta la musica e i discorsi e i racconti mitologici questo stesso pure operano, così che se noi rispondessimo a quell'audace, O valent'uomo, il bello è quel che dà piacere per mezzo dell'udito e della vista, non credi tu, che noi gli freneremmo l'audacia?

IPPIA

Per me io credo, o Socrate, che ora si sia ben dichiarato che cosa è il bello.

SOCRATE

E come dunque? gli studii belli e le belle leggi, o Ippia, direm noi che siano belli, perchè danno piacere per mezzo dell'udito e della vista, oppure il piacere che essi danno è d'un altro genere?

IPPIA

O queste cose, o Socrate, forse potrebbero neanco venire in mente a quell'uomo.

SOCRATE

Eh pel cane, o Ippia, certo che verranno in mente a quel tale, innanzi a cui io sommamente mi vergognerei, se delirassi e facessi mostra di dir qualche cosa, nel mentre che dico nulla.

IPPIA

E chi mai è quest'uomo?

SOCRATE

Socrate figliuolo di Sofronisco, il quale non maggiormente mi permetterebbe di dir così di leggieri queste cose senza averle esaminate, che se dicessi quello che non so, quasi come io il sapessi.

IPPIA

Per vero, dacchè tu il dici, anche a me stesso pare che questo negozio delle leggi stia altrimenti.

SOCRATE

Attendi un momento, o Ippia, poichè corriam pericolo che per riguardo al bello essendo noi caduti nella stessa difficoltà, in cui eravamo pur ora, ci crediamo d'essere un'altra volta sul buon sentiero.

IPPIA

E con ciò che vuoi dire, o Socrate?

SOCRATE

Io ti dirò quel che a me appare, se pur qualche cosa è quello che io dico. Queste leggi, questi instituti potrebbe forse apparire che cadessero anche sotto i nostri sensi dell'udito e della vista; sosteniamo adunque questa sentenza che quel che per mezzo di questi due sensi dà piacere è bello, senza mettere innanzi il negozio delle leggi. Ma se quell'uomo, che io dico, o qualunque altro ci domandasse, Perchè mai,

o Ippia e Socrate, dal piacevole in universale avete voi separato ciò che è piacevole nel modo che voi dite[1], e questo solo affermate voi essere bello, dove che quel che è piacevole per mezzo degli altri sensi, per via del mangiare e del bere, e per via de' godimenti sensuali e di tutte le altre cose simili non dite voi che sia bello? forsechè queste cose non sono piacevoli, ed in tali ed in ogni altra, fuorchè nel vedere e nell'udire, negate voi assolutamente che si trovino piaceri? Che gli diremo, o Ippia?

IPPIA

Per ogni modo sicuramente, o Socrate, noi gli diremo che anche in altre cose si trovano piaceri assai grandi.

SOCRATE

Per qual cagione dunque, ci soggiugnerà egli, questi essendo piaceri non meno di quelli, negate loro il nome e li private della qualità di belli? Perchè, noi gli risponderemo, non v'ha 299 alcuno, il qual di noi non si riderebbe, se dicessimo, non piacevole essere il mangiare ma bello, nè piacevole pur essere un odore piacevole ma bello; e per riguardo a quello che concerne i godimenti sensuali, tutti acremente sosterranno, che essi sono sovra tutti piacevolissimi, ma che però quando alcuno dà opra ad essi, lo dee fare in modo che niuno il veda,

(1) Cioè, quel che dà piacere per mezzo del senso della vista e dell'udito.

come cosa turpissima a vedersi. Dicendogli noi questo, o Ippia, Intendo pur io, ci potrebbe egli forse replicare, che è già da gran tempo che per pudore voi vi astenete d'affermare, che questi piaceri siano belli, perchè così non pare agli uomini; ma io non già domandava quel che ai più paia essere bello, ma quel che è il bello in sè. Noi allora gli diremmo, credo, quello che abbiamo posto sopra, cioè che bello noi affermiamo essere quella parte del piacevole, che proviene dal senso della vista e da quel dell'udito. È forse questa la risposta, di cui farai tu uso? oppur che mai altro gli diremo, o Ippia?

IPPIA

Conforme a quello che si è detto, è necessario, o Socrate, non dirgli altro che questo.

SOCRATE

Voi ragionate egregiamente, soggiugnerà egli. Se bello adunque è il piacevole che si ha per mezzo della vista e dell'udito, il piacevole che non proviene da questi due sensi egli è chiaro, che non sarà bello. Il concederemo?

IPPIA

Sì.

SOCRATE

Or il piacevole che si ha per mezzo della vista, domanderà egli, si ha forse per mezzo della vista e dell'udito? e il piacevole che si ha per mezzo dell'udito si ha forse per mezzo

dell'udito e della vista? Per niun modo, noi gli risponderemo, il piacevole che proviene solamente dall'un de' due i sensi, il medesimo potrà provenire da amendue; giacchè pare che tu voglia dir questo; ma noi dicevamo che ciascun di questi due piacevoli è di per sè una cosa bella, e che belli pure sono amendue. Non così noi gli risponderemo?

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

Ma forse il piacevole qualunque sia, seguiterà egli, differisce da un altro piacevole pur qualunque in questo, in quanto è piacevole? cioè io non vi domando già, se un piacere sia maggiore o minore, più o meno intenso, ma se un piacere differisca da un altro in questo, che l'uno sia piacere, e l'altro non sia piacere. A noi per lo meno non pare, risponderemo.

IPPIA

O non pare, certamente.

SOCRATE

Dunque, conchiuderà egli, per via di qualch'altro che per via dell'essere piaceri, voi a preferenza degli altri avete scelti questi, perchè vedevate in amendue loro, che essi hanno una certa cosa di diverso dagli altri, alla quale voi riguardando, affermate che essi sono belli; poichè non già sicuramente il piacer che si ha per mezzo della vista è bello per via di questo,

perchè si ha per mezzo della vista, poichè se la ragione che il piacere è bello fosse questa, perchè si ha per mezzo della vista, bello non mai potrebb'essere l'altro piacere che si ha per mezzo dell'udito; esso dunque non è piacere per cagion della vista. Tu hai ragione; noi gli diremo.

IPPIA

Sì, diremo.

SOCRATE

300 Così di nuovo neanco il piacere che si ha per mezzo dell'udito, per via di questo è bello perchè si ha per mezzo dell'udito; poichè non mai dall'altro canto potrebb'essere bello il piacere che si ha per mezzo della vista; esso dunque non è piacere per cagion dell'udito. Direm noi che, dicendo tali cose, o Ippia, egli dica il vero?

IPPIA

Sì, che dice il vero.

SOCRATE

Ma però amendue questi piaceri sono belli, come voi dite. Il concediamo?

IPPIA

Il concediamo.

SOCRATE

Una stessa cosa dunque essi hanno, la quale fa che sono belli; e questa cosa medesima loro comune, che è inerente ad amendue in comune, è pur inerente a ciascuno di essi in

particolare; poichè altrimenti non sarebbero sicuramente amendue e ciascuno di essi di per sè, belli. Rispondi a me, come risponderesti a quell'uomo.

IPPIA

Rispondo; pare anche a me che la cosa stia come tu dici.

SOCRATE

Se dunque ad amendue questi piaceri insieme competesse qualche proprietà, la quale non competesse a ciascun di essi due di per sè, non sarebbe in virtù di tale proprietà, che essi sarebbero belli.

IPPIA

E come, o Socrate, potrebbe mai esser questo, che ciascun di questi due piaceri di per sè non avendo una proprietà qualsivoglia, questa proprietà che non compete a ciascun di essi due di per sè, competesse poi ad amendue insieme?

SOCRATE

E tu non credi ciò possibile?

IPPIA

Io sarei ben poco pratico della natura di queste cose, e del modo di parlare in questi tali ragionamenti.

SOCRATE

Mi fa ben piacere, o Ippia. Nondimeno forse io corro pericolo d'immaginarmi vedere qualche cosa stare appunto in quel modo che tu dici essere impossibile, quantunque io vegga nulla.

IPPIA

O non corri più pericolo, o Socrate, mentre che già al tutto vedi falso.

SOCRATE

Pur nondimeno molte cose in cotal modo a me si parano dinanzi dell'anima, ma io non vi presto fede, perchè non si parano dinanzi a te, uomo, il quale per mezzo della sapienza fra quei de' nostri tempi hai fatto più di tutti danaro, ma si parano solamente dinanzi di me, che non ho mai guadagnato nulla; e per questo io penso, o amico, non forse meco tu scherzi ed a bella posta m'inganni, giacchè troppe sono le cose che tali m'appaiono.

IPPIA

Niuno meglio di te, o Socrate, il saprà, se mai io scherzi o no, quando tu ti faccia a dire queste cose che ti si parano dinanzi; poichè chiaramente apparirà che tu dici nulla; e di vero tu non mai troverai che quello, che a me e a te non avviene di essere, il medesimo avvenga di essere a noi amendue insieme.

SOCRATE

Come di' tu, o Ippia? Può essere che tu veramente dica qualche cosa, ed io non l'intenda. Non pertanto da me ascolta più chiaramente quello ch'io ti voglio dire. A me pare, che quello che a me non avviene di essere e che io non sono e che non sei tu, questo sia pos-

sibile che ad amendue noi avvenga di essere; e che per contrario altre cose, che ad amendue noi avvengono di essere, nè all'uno nè all'altro di noi avvenga di essere queste.

IPPIA

Miracoli tu mi sembri di nuovo rispondere, o Socrate, maggiori ancora di quelli che poco innanzi rispondesti. Ed in fatti esamina così la cosa. Se amendue noi siamo giusti, forse ciascun di noi due non sarà anche giusto, oppure se ingiusto è ciascun di noi due, non di nuovo anche ingiusti saremmo noi amendue? o se amendue siamo sani, sano anche non sarà ciascun di noi due? e se ciascun di noi due avesse qualche malattia, o qualche ferita, o fosse battuto, o patisse qualunque altra cosa, forsechè di nuovo questo non patiremmo noi amendue? così ancora se amendue noi fossimo per avventura d'oro, o di argento, o di avorio, e, se vuoi, fossimo di chiaro legnaggio, o sapienti, od onorati, o vecchi, o giovani, od un'altra cosa qual che tu voglia di quelle che possono cadere negli uomini, non sarebbe forse tutta necessità, che ciascun di noi due anche questa cosa fosse? 301

SOCRATE

Per ogni modo, sicuramente.

IPPIA

Pur nondimeno, o Socrate, tu non consideri le cose nel loro tutto, come neppur quelli coi

quali tu sei solito di ragionare, ma prendendo il bello e ciascuna altra delle cose, a colpi la rompete ne' vostri discorsi, la fate a pezzi; per questo non vi avvedete che in tutto l'essere v'ha di corpi di lor natura così grandi e compatti; ed ora appunto a tanto giugne la tua ignoranza che credi che vi sia una certa proprietà o stato, il quale competa nello stesso tempo ad amendue cose insieme, e non competa a ciascuna di per sè, e per contrario che competa a ciascuna di per sè e non competa ad amendue insieme. Talmente sbadati, inconsiderati, sciocchi e stolidi voi siete.

SOCRATE

Così vanno le cose nostre, o Ippia, non già com'uno vorrebbe, a parlare secondo il proverbio, ma come possono. Non pertanto tu ne aiuti col sempre correggerci, e nel vero, or pure, prima che fossimo da te corretti, vuoi tu ch'io ti mostri ancor più chiaramente sino a qual punto giugnesse la nostra scempiezza, esponendoti quello che di questa quistione noi pensiamo, oppure debbo tacermi?

IPPIA

Tu lo esporrai ad uno che già il sa, o Socrate; poichè io so in quale condizione si trovino coloro che si occupano del ragionare; nondimeno, parla, se più ti piace.

SOCRATE

Sì, mi piace più questo. Noi dunque, o caro,

così sciocchi eravamo prima che tu dicessi queste cose, che eravamo fermi nell'opinione per riguardo a me e a te, che ciascun di noi di per sè fosse un solo, e che quello che è ciascun di noi di per sè, questo non fossimo noi amendue insieme; perchè noi non siamo un solo, ma sì bene due. Così scemi noi eravamo! Ma ora già da te siamo stati istrutti del contrario, che cioè se amendue noi insieme siamo due, di necessità ciascun di noi di per sè bisogna pur che sia due, e se ciascun di noi di per sè è un solo, di necessità bisogna che amendue noi insieme siamo pure un solo; poichè secondo la compatta ragion dell'essere, come dice Ippia, non è possibile che la cosa stia diversamente, ma sì bene che quello che amendue cose insieme sono, questo stesso sia pur ciascuna di per sè, e quello che è ciascuna di per sè, il medesimo siano pur amendue insieme. Di ciò dunque da te or io persuaso, qui mi seggo. Nondimeno prima, o Ippia, richiamami a memoria, se io e tu siamo un solo, oppur se tu sei due, ed io pur due.

IPPIA

Che cosa mai dici, o Socrate?

SOCRATE

Quello che dico; per verità io ti temo, se ti parlo chiaro, perchè tu te la prendi contro di me a male, quando ti credi di dire qualche cosa di momento. Non pertanto dimmi ancora, 302

forsechè ciascuno di noi due di per sè non è uno e non gli compete questa proprietà d'esser uno?

IPPIA

Fuor di dubbio.

SOCRATE

E non anche se è uno, ciascuno di noi due di per sè sarà anche dispari di numero? o non credi tu che l'uno sia un numero dispari?

IPPIA

Io sì.

SOCRATE

Forsechè dunque anche noi amendue insieme siamo di numero dispari, essendo due?

IPPIA

O questo non potrebbe essere, o Socrate.

SOCRATE

Ma amendue insieme siamo di numero pari; non è vero?

IPPIA

Senza dubbio.

SOCRATE

Or forse, perchè amendue insieme siamo di numero pari, per cagion di questo anche ciascun di noi due di per sè è di numero pari?

IPPIA

No, certamente.

SOCRATE

Non è dunque di tutta necessità, come tu poc'anzi dicevi, che quello che amendue cose insieme sono, questo stesso sia pur ciascuna di

per sè, e quello che è ciascuna di per sè il medesimo siano pur amendue insieme.

IPPIA

O non è nelle cose di questo genere, ma in quelle di cui io parlava innanzi.

SOCRATE

Ciò basta, o Ippia; giacchè pur di questo io mi contento, se delle cose, le une appaiono essere così, ed altre no. Poichè, se ti ricordi d'onde è nata questa quistione, io diceva, che il piacere che si ha per mezzo della vista e quello che si ha per mezzo dell'udito, erano belli, non già in virtù di quello che compete a ciascun de' due di per sè e non ad amendue insieme, oppure che compete ad amendue insieme e non a ciascuno de' due di per sè, ma sì bene in virtù di quello che compete ad amendue insieme ed a ciascun di essi due di per sè; per la qual cagione tu concedevi che amendue insieme e ciascuno di essi due di per sè erano belli. Per questo io in conseguenza credeva, che in virtù di quell'essenza che compete ad amendue insieme, se amendue sono belli, in virtù della medesima dovessero esser belli, e non già belli fossero in virtù di quella essenza che compete solamente a ciascun di essi due di per sè; e questo pure or ancora io credo. Dimmi dunque tu da capo, se il piacere che noi abbiamo per mezzo della vista e quello che abbiamo per mezzo dell'udito, sono belli amendue e ciascuno di essi

due di per sè, forse ciò che li fa belli non compete loro ad amendue e a ciascuno di essi due di per sè?

IPPIA

Certamente.

SOCRATE

Or forse perchè ciascuno di essi due di per sè ed amendue sono piacere, per via di questo saranno essi belli? o per questa ragione anche tutti gli altri piaceri non men di questi sarebbero belli? giacchè si è veduto che non men di questi essi sono piaceri, se ti ricordi.

IPPIA

Mi ricordo.

SOCRATE

Ma per la ragione che ci vengono dalla vista e dall'udito, per questa si diceva ch'essi sono belli.

IPPIA

Così veramente si disse.

SOCRATE

Bada se io dica il vero. Si diceva, se ben mi ricordo, che bello è il piacevole, non tutto, ma quello che proviene dalla vista e dall'udito.

IPPIA

È vero.

SOCRATE

E questa provenienza poi non compete ad amendue questi piaceri insieme, e non già a ciascuno de' due di per sè? poichè ciascuno di questi piaceri di per sè, come si diceva innanzi, non si ha per mezzo di amendue i sensi,

ma per mezzo di amendue i sensi si hanno anche amendue i piaceri e non ciascuno di essi due di per sè. Non è così?

IPPIA

Così è.

SOCRATE

Non dunque ciascun de' due è bello in virtù di quella proprietà, la quale non compete a ciascuno dei due; poichè il provenire da amendue i sensi, dalla vista cioè e dall'udito, con compete a ciascun di questi due piaceri di per sè; così che, secondo quello che abbiam posto, si potrà ben affermare che amendue sono belli, ma non già che bello sia ciascun di essi due di per sè. O come abbiamo a dire? non è egli forza il dir così?

IPPIA

Appare. 303

SOCRATE

Abbiam dunque ad affermare che siano belli amendue e non ciascuno di essi due di per sè?

IPPIA

E che cosa c'impedisce?

SOCRATE

A me pare che c'impedisca questo, o caro, perchè noi abbiam detto, se non erro, che certe proprietà competono alle cose in tal modo, che, se competono ad amendue di esse, competono pure a ciascuna di per sè, e se competono a ciascuna di per sè competono pure ad amendue; e queste sono tutte quante quelle che tu adducevi innanzi. Non è vero?

IPPIA

Sì.

SOCRATE

Dove che quelle che adduceva io, non sono di tal modo; del qual numero si è appunto l'amendue e il ciascun de' due. Non è forse così?

IPPIA

Così è.

SOCRATE

Or di qual genere di queste cose, o Ippia, ti pare che sia il bello? forse del genere di quelle che tu dicevi? cioè se io e tu siamo robusti, amendue pure siamo robusti, e se io e tu siamo giusti, anche giusti siamo amendue, e se giusti amendue siamo, giusto pure è ciascun di noi due, così anche nello stesso modo, se io e tu siamo belli, belli pure siamo amendue, e se belli amendue siamo, bello pure è ciascun di noi due? oppure nulla osta che sia, come interviene a due di certe cose, che amendue insieme essendo di numero pari, ciascuna delle due di per sè può poi essere di numero or pari or dispari, e come ancora interviene a due cose, che essendo ciascuna di per sè di numero irrazionale(1), amendue insieme possono poi essere di numero tanto razionale quanto irrazionale, e come interviene a mille altre cose simili, ch'io diceva pararsi a me dinanzi dell'anima? In qual

(1) Quanto a questi numeri veggasi al fine la nota.

di questi due generi di cose poni tu il bello? forsechè per riguardo al medesimo a te pure, come a me, egli pare? A me par essere una cosa affatto contro alla ragione, che belli o qualunque altra delle cose di questo genere amendue noi siamo, e bello poi non sia ciascun di noi due, oppure che bello sia ciascun di noi due, e belli poi non siamo noi amendue. In qual modo eleggi tu che sia? in questo, come eleggo io, oppure in quell'altro?

IPPIA

Io eleggo certamente che sia in questo modo, o Socrate.

SOCRATE

E rettamente, o Ippia, affinchè ci liberiamo anche da una ulteriore ricerca; poichè se del genere di queste cose è il bello, bello non potrà più essere il piacevole che si ha per mezzo della vista e dell'udito; giacchè il provenire dalla vista e dall'udito fa belli amendue questi piacevoli, e non ciascun de' due di per sè; ciò che sarebbe impossibile, com'io e tu ne conveniamo, o Ippia.

IPPIA

Ne conveniamo certamente.

SOCRATE

Quello dunque che per mezzo della vista e dell'udito dà piacere è impossibile che sia bello, poichè se questo venisse ad esser bello, ne seguirebbe qualche cosa d'impossibile.

IPPIA

Così è.

SOCRATE

Ormai da capo di grazia di nuovo ditemi, ci domanderà ancora quell'uomo, dacchè avete errato in questo, che cosa mai dite voi che sia quel bello in amendue questi piaceri, per cui a preferenza degli altri voi questi apprezzando chiamate belli? Ei mi pare necessario rispondergli, o Ippia, che si è perchè amendue e ciascuno di essi due sono i meno perniciosi ed i migliori di tutti. O sapresti tu forse addurre qualch'altra cosa, in cui essi differiscano dagli altri?

IPPIA

Per niun modo; essi sono veramente i migliori.

SOCRATE

Il bello dunque dite voi che sia questo, soggiugnerà egli, un piacere giovevole? Così pare, gli risponderei io; e tu?

IPPIA

Ed io pure.

SOCRATE

E non forse quello che è giovevole, seguiterà egli, si è quello che fa il bene, e quello poi che fa e quello che da esso viene fatto, non si è veduto poc'anzi che sono cose diverse? e così il nostro ragionamento riviene a quello che si 304 è detto prima, cioè che nè il buono potrebbe essere bello, nè il bello buono, se ciascuno

di essi due sono una cosa diversa? Sovr'ogni modo, o Ippia, noi questo gli concederemo, se avremo senno; poichè certo non è lecito non convenire con chi rettamente ragiona.

IPPIA

Ma finalmente, o Socrate, che cosa pensi tu che sia mai tutto questo? Non è altro che briciole e ritagli di ragionamenti, come testè io diceva, ridotti in minimi pezzi, dove che bello e degno di gran pregio si è l'essere in grado di tenere un bello ed elegante discorso in tribunale, o nel senato, o presso un altro magistrato, presso il quale si aringhi, e dopo averli persuasi riportarne non i più piccoli, ma i massimi de' premi, la salvezza cioè di se stesso e delle sue sostanze e de' suoi amici. Egli è a questo che bisogna darsi, dicendo addio a coteste minuzie così piccole, affinchè in trattar, com'ora, inezie e bagattelle, non paia tu essere troppo sciocco.

SOCRATE

O Ippia carissimo, tu sei felice, perchè sai a quali studii seriamente debba attendere un uomo, e ad essi compiutamente, come tu stesso dici, hai pure atteso; dove che io da una certa divina sorte, come appare, ne sono trattenuto, mentre che sempre erro e non so dove dar del capo; e se lascio apparire a voi sapienti la mia perplessità, tosto che io l'ho a voi scoperta, con parole mi oltraggiate; giacchè mi dite quello che tu or dici, cioè che io mi occupo di

cose sciocche, piccole e di niun conto; ma se poi del contrario da voi persuaso dico quello che voi dite, cioè che di gran lunga meglio si è l'essere in grado di condurre da capo al fine un bello ed elegante discorso in tribunale od in un'altra pubblica adunanza, da certi altri di qui e spezialmente da quell'uomo che sempre mi redarguisce, mi sento dire ogni male; giacchè questi è il più prossimo parente che io m'abbia, ed abita meco sotto lo stesso tetto. Quando dunque nella mia casa io entro e che egli m'ode dire queste cose, subito mi domanda, se non ho onta di audacemente discorrere circa de' belli studii, nel mentre che circa del bello sono così manifestamente redarguito, che io non so neppure quel che esso sia. Pur nondimeno, seguita egli, come potrai tu sapere chi avrà tenuto un bel discorso o no, o fatta qualunque altra azione bella, ignorando tu quel che è il bello? e quando in tale stato ti trovi, credi tu che sia meglio per te vivere che morire? A me dunque, come dico, avviene di udirmi, così da voi, come da quell'uomo, parole ingiuriose e rimproveri; ma forse mi è forza sostenere tutto questo, giacchè non sarebbe cosa strana ch'io ne ritraessi vantaggio. Intanto io per me, o Ippia, dalla conversazione che ho tenuto con voi ambidue, credo avere ricavato vantaggio, poichè credo sapere che cosa voglia dire il proverbio, *difficile è quel che è bello.*

ANNOTAZIONI

ANNOTAZIONI AL FEDRO

Pag. 49. lin. 28. « Per via delle quali affermava essere ben diversa la condizione dell'amante da quella del non amante » *οἷς ἔφη διαφέρειν τὰ τοῦ ἐρῶντος ἢ τὰ τοῦ μή.* (Stef. pag. 228.D). Qui l'interpretazione dello Stallbaum, il quale spiega *διαφέρειν ἢ* per *praestantius esse quam aliud quid* non si può assolutamente ammettere, perchè verrebbe a dire tutto il contrario di quello che dice Fedro; giacchè si verrebbe a dire che la condizione di un amante è migliore di uno che amante non sia, quando che Fedro vuol dire tutto il contrario, cioè che Lisia colla sua arte era giunto a dimostrare, che per ottenere il favore da qualcheduno è migliore la condizione di uno che di lui non sia preso d'amore, che quella di uno che sia suo amante. Il verbo *διαφέρειν* significa *differre* e per ciò accoppiato alla particella *ἢ* può indicare tanto la condizione superiore o migliore di una cosa in riguardo di un'altra, quanto anche la sua condizione inferiore o peggiore, come appunto qui è il caso.

Pag. 52. lin. 1. « Ma mettendomi ingegnosamente a

spiegarla ecc. » εἶτα σοφιζόμενος κ.τ.λ. (Stef. pag. 229. C). Ho tradotto εἶτα per *sed*, nel qual significato si trova spesso in Platone e. g. nel Teeteto pag. 193. C, εἶτα τούτων ἀποτυχών, *ma errando* ecc.; nel libro I della Repub. pag. 338. D, εἶτα οὐκ οἶσθα ὅτι κ. τ. λ., *ma non sai che* ecc. ed in molti altri luoghi; κᾆτα διέψευσται, *ma si è ingannato*, l'ha pure Demostene nella I Olintiaca, (ed. di Reisk pag. 15). Lo stesso dicasi pure di ἔπειτα, come si vede nello stesso I libro della Repub. pag. 336. B, ἔπειτα ὑπὸ τῶν παρακαθημένων διεκωλύετο, *ma fu impedito dai circostanti.*

Pag. 62. lin. 23. « Poichè nè quegli che da te riceve il favore, se colla ragione esamina, degno di eguale riconoscenza lo riputerebbe ecc. » οὔτε γὰρ τῷ λόγῳ λαμβάνοντι χάριτος ἴσης ἄξιον. (Stef. pag. 234. C). Lo Stallbaum spiega ottimamente la locuzione τῷ λόγῳ λαμβάνοντι, per *ei qui rem cum ratione perpendit;* dal che si vede che bisogna supplire a λαμβάνοντι un accusativo. Questa sentenza noi pure abbiamo seguito e con lui pure a λαμβάνοντι abbiamo sottinteso χάριν, non solamente per la ragione, come ei dice, che tal vocabolo si può facilmente da quel che precede sottintendere, ma molto più perchè è più facile sottintenderlo da χάριτος, che incontanente segue, per via del quale lo scrittore per non ripetere lo stesso vocabolo, si trovò in certo modo costretto di lasciare che il lettore se lo sottintendesse a λαμβάνοντι, a cui era facile sottintenderlo, trovandosi dopo congiunto con ἄξιον.

Pag. 65. lin. 27. « Sostieni la prova di dire altre cose migliori e non di minore momento. » Βελτίω τε καὶ μὴ ἐλάττω ἕτερα ὑπόσχες εἰπεῖν. (Stef. 235. D). Ho

rigettato la comune lezione ἑτέρᾳ ὑποσχέσει che assolutamente non si può tollerare, ed ho seguito la lezione proposta dal Wexio ὑπόσχες, leggendo con lui ἕτερα in vece di ἑτέρᾳ, il quale ὑπόσχες non tradussi poi secondo l'Ast per *sine, permitte*, ma sì bene secondo lo Stallbaum nel senso di *sustine dicere, in te recipe dicere, fac ipse periculum dicendi.* Lo Stefano aveva già pure proposta la lezione ὑποσχέθητι, ma questa forma è nuova e non s'incontra presso alcuno.

Pag. 75. lin. 18. « Il desiderio pertanto che irragionevolmente supera in noi l'arbitrio che ci scorge al retto, quando esso viene tratto verso il piacere della bellezza e che da desiderii suoi affini parimente alla bellezza de' corpi viene tratto, questo desiderio, quando, fortissimamente afforzato, vincitore ci trae, dalla forza stessa, ῥώμη, *rome*, prendendo la sua denominazione, ἔρως, *eros*, cioè amore, fu chiamato. » ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὁρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία, πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὖ τῶν ἑαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωμάτων κάλλος, ἐῤῥωμένως ῥωσθεῖσα, νικήσασα ἀγωγῇ, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη. (Stef. 238. B. C). Per desiderii affini l'Heindorf intende qui quelli della ghiottornia e della ubbriachezza, nel senso che *sine Cerere et Libero friget Venus;* ma però, come si vede, qui si debbono intendere tutti i desiderii che si recano alla bellezza del corpo, i quali certo si estendono al di là di quelli della ghiottornia e della ubbriachezza. L'Ast fa un imbroglio nell'interpretare questo luogo, che io non so che cosa voglia egli dire. Lo Stallbaum crede che il testo sia corrotto e che le parole ἐῤῥωμένως e νικήσασα siano spurie ed intruse, così dicendo: « nam

ἐρρωμένως alieno loco illatum, νικήσασα autem corruptum est ex κινήσασα vel κινηθεῖσα. » A far questa emendazione, come pure a seguire la lezione ἀγωγὴ in vece di ἀγωγῇ, ei venne confermato ancora dall'autorità dell'Hermann; poichè avendolo egli intorno a questo passo consultato, l'Hermann così gli scrisse: » nel luogo del Fedro, pag. 248. C, quello che io ho » ad ossèrvare è questo: *Scribe* ἐπὶ σωμάτων κάλλος » ῥωσθεῖσα ἀγωγή. *In Trincav. Stob. abest* ἐρρωμένως. » *Verba* ἐρρωμένως κινήσασα (*nam* νικήσασα *vitiosum est*) » *interpretatio sunt participii* ῥωσθεῖσα. *Hesychius etc.* » Dopo reiterate considerazioni io tengo la proposta » congettura sempre più vera; poichè io ho per dubbio » il dativo ἀγωγῇ, sì perchè non appare necessario, » e sì perchè rende difficile la costruzione; mentre » che vi sarebbe una sufficiente ragione a credere che » Platone abbia fatto uso del nominativo ἀγωγή, anzi » così avrebbe dovuto fare, perchè facile corresse il » discorso; e di vero ἐπιθυμία, ch'egli appresso cangia » in ἀχωγή, non si potrebbe serbare al fine della » proposizione, dove sta ἀγωγή, senza rendere il di» scorso oscuro; ma lasciato anche dove ora sta, la » nozione del desiderio mancherebbe alla fine. Per » non dunque ripetere ἐπιθυμία, ciò che sarebbe stato » sommamente molesto, egli il surrogò con un voca» bolo dello stesso significato e che ottimamente ad» dice a ῥωσθεῖσα, vale a dire col vocabolo ἀγωγή. » Ma concedendo pure che in vece della comune lezione ἀγωγῇ si dovesse seguire la lezione ἀγωγή proposta dallo Stallbaum e dall'Hermann, la quale può ottimamente aver luogo in un periodo ditirambico, come questo, quantunque per riguardo al senso sia la stessa cosa seguire piuttosto l'una che l'altra lezione (come appunto si può scorgere pur nella nostra versione

italiana, nella quale per evitare l'oscurità riferendo il nominativo ἐπιθυμία, *desiderio*, al verbo alla fine ἐκλήθη, ancorchè io abbia creduto opportuno di ripetere questo nominativo avanti a νικήσασα, nondimeno io poteva ancora seguire l'una o l'altra di queste due lezioni quale più mi piaceva; giacchè in vece che seguendo la lezione ἀγωγή, ho tradotto, *quando questo desiderio ci trae*, poteva anche seguire la lezione ἀγωγῇ e tradurre, *quando questo desiderio col suo trarre*, e si avrebbe lo stesso senso); ma non ostante che sia lo stesso seguire l'una piuttosto che l'altra lezione, concedendo anche, come dico, che la vera lezione fosse ἀγωγή, da ciò non segue che la lezione νικήσασα si debba cangiare collo Stallbaum e coll'Hermann in κινήσασα o κινηθεῖσα, od anzi, come propone quest'ultimo, rigettare l' ἐῤῥωμένως e νικήσασα, e leggere semplicemente ῥωσθεῖσα ἀγωγή, nè finalmente credere, com'egli afferma, che ἀγωγή qui sia sinonimo di ἐπιθυμία. E nel vero che ἀγωγή rigorosamente non sia anche qui sinonimo di ἐπιθυμία, oltre che bisognerebbe che a tal vocabolo vi fosse congiunto αὕτη, ci si dee badare che Platone qui pose in noi due principii attivi *che ci comandano e ci guidano*, ἄρχοντέ τε καὶ ἄγοντε, come diceva nella pagina precedente 237.D, cioè il desiderio in noi innato de' piaceri, ἐπιθυμία, e l'arbitrio, δόξα, che ci guida al bene; or siccome il condurci e trarci irragionevolmente alla bellezza de' corpi non potendo derivare dall'arbitrio che ci guida al bene, deriverà incontrastabilmente dall'altro principio, vale a dire dal desiderio innato de' piaceri, qui non c'è altro mezzo; questo desiderio dunque è quello che si dee prendere per suggetto del verbo ἐκλήθη, e non solamente il suo trarre, ἀγωγή, giacchè il trarre non è un principio attivo ma sì bene

un'azione che deriva già dal principio agente; chiaro dunque rimane che qui ἀγωγὴ non potrà essere del tutto sinonimo di ἐπιθυμία, come pretende l'Hermann. Venendo poi al vocabolo νικήσασα, non so come mai sia potuto venire in mente dello Stallbaum e dell'Hermann di cangiarlo in κινήσασα o κινηθεῖσα, giacchè Platone dice questo: che siccome il desiderio del mangiare e del bere, quando irragionevolmente superano in noi l'arbitrio che ci guida a ciò che è retto, si chiama l'uno ghiottornia e l'altro vinolenza; così pure che il desiderio della bellezza quando ancora da desiderii suoi affini fortemente afforzato, ἐρρωμένως ῥωσθεῖσα (dal che si scorge che questo ἐρρωμένως non è un vocabolo intruso od inutile), supera in noi e vince, νικήσασα, la ragione che ci guida all'onesto, dalla forza stessa, ῥώμη, prendendo la sua denominazione, fu chiamato ἔρως, cioè amore. Da questo ancora parimente ognun vede che νικήσασα non si può in verun modo cangiare in κινήσασα o κινηθεῖσα, come essi vogliono, poichè questo desiderio essendo un amore cattivo, per ciò indicare non basta dire di esso che ci muova, κινήσασα, o che venga esso mosso, κινηθεῖσα, e non solamente ancora che venga afforzato, ῥωσθεῖσα, il qual vocabolo nel luogo di νικήσασα vuol surrogare l'Hermann, ma bisogna accennare ch'esso diventi passione dominante e che superi, νικήσασα, veramente la ragione che ci guida al retto. E di vero ne' periodi precedenti negli addotti esempi de' desiderii del mangiare e del bere, per indicare quando essi superano in noi la ragione, Platone fece uso de' vocaboli κρατοῦσα, τυραννεύσασα (ἐπιθυμία), e prima di addurre questi esempi, quando asseriva ancora in generale questa sentenza nella pag. precedente 237. E, fece pur uso de' vocaboli κρατούσης, ἀρξάσης, giacchè tutti questi possono

prendersi promiscuamente l'uno per l'altro, ma non fece mai uso de' vocaboli κινήσασα o κινηθεῖσα. Io poi ho tradotto νικήσασα ἀγωγή od ἀγωγῇ, *quando (questo desiderio) vincitore ci trae*, per la ragione che questa locuzione ditirambica e poetica equivale ad ἐὰν νικήσασα ἀγάγῃ od ἀγαγοῦσα νικήσῃ, giacchè ognun vede che il dire *vincens traxerit* o *trahens vicerit* è lo stesso; e forse può essere che la lezione ἀγωγῇ sia una corruzione di ἀγάγῃ. Parimente ho tradotto qui δόξα, come anche nella pag. precedente 237. D. E, non come gli altri per *opinione*, *giudizio*, *sentimento* ecc., ma sì bene per *arbitrio;* giacchè qui δόξα si dee considerare come principio attivo opposto al desiderio in noi innato del piacere, il qual desiderio contiene in sè in certo modo un elemento attivo, cioè un principio pratico, come direbbero i filosofi, ciò che non indicano i vocaboli *opinione*, *giudizio*, *sentimento* ecc., mentre che ciò s'indica ottimamente per mezzo del vocabolo *arbitrio*, il quale non si limita ad indicare un giudizio astratto, un'operazione della mente sola, ma un giudizio attivo, ossia pratico, insomma la libertà dell'uomo; si avverta poi ancora che questo significato si deduce direttamente da δοξάσω, *opinare*, *giudicare*, *arbitrare*, onde δόξα, *opinione*, *giudizio*, *arbitrio*. Per la stessa ragione neanco crediamo potersi qui δόξα tradurre per *deliberazione* o *determinazione*, perchè cioè questi vocaboli indicano già un atto, e non il principio attivo da cui l'atto proviene, come si vuole qui indicare.

Pag. 83. lin. 8. « E poichè l'ha defraudato quegli, sì quegli che per necessità amante ne era prima; » καὶ ἀπεστερηκὼς ὑπ' ἀνάγκης ὁ πρὶν ἐραστής. (Stef. 241. B). Ἀπεστερηκὼς senza reggimento osservò già lo

Stefano prima dell'Heindorf, che non poteva stare, e perciò il D'Orville, *Ad Charit.* pag. 499, correggeva ἀπεστερχώς, *amore deposito*, la qual forma non è usata, la legittima essendo ἀπεστοργώς. Lo Stallbaum propone ἀπειρηκὼς ὑπ' ἀνάγκης, ma io preferisco la lezione dell'Ast: ἀπεστερηκὼς ὑπ' ἀνάγκης οὗ πρὶν ἐραστής, cioè τοῦτον οὗ πρὶν ἐραστὴς ἦν, riferendo però ὑπ' ἀνάγκης ad ἐραστής, e non coll'Ast ad ἀπεστερηκώς, poichè l'ἀνάγκη, *necessità*, in questo discorso è opposto a λόγῳ, *ragione*, e da questa necessità diceva sopra Socrate alla pag. 81 (Stef. 240. D), come da úno stimolo, essere sempre trasportato l'amante verso del suo amato; e per ciò dando poi egli luogo alla ragione, si dirà sì bene che è per via di questa, e non per via della necessità, che egli viene a mancar di parola all'amato e ad abbandonarlo.

Pag. 85. lin. ultima. « Non vedi tu che ormai è presso che imminente il mezzogiorno, l'ora chiamata meriggio fitto? » οὐχ ὁρᾷς, ὡς σχεδὸν ἤδη μεσημβρία ἵσταται, ἡ δὴ καλουμένη σταθερά; (Stef. pag. 242. A). La locuzione μεσημβρία σταθερά significa il più gran caldo del giorno, come σταθερὸν θέρος il più gran caldo della state; ma gli uni derivano σταθερὸς da σταθεύω, *uro*, *torreo*, *bruciare* ecc., e gli altri da ἵστασθαι, *fermarsi*, perchè il sole al mezzogiorno giunto alla cima del suo arco, pare che si stia e non penda più nè verso oriente nè verso occidente; Platone, come qui si vede, il deriva pure da ἵστασθαι. Nondimeno noi non abbiamo potuto tradurre σταθερά per *stabile*, *fermo* ecc., ciò che in italiano qui non ci darebbe alcun senso, ma sì bene per *fitto*, giacchè *meriggio fitto* indica appunto l'ora della sferza del caldo in sommo grado al mezzogiorno, come Platone vuol qui indicare.

Pag. 95. lin. 12. « Così pure dalle più grandi malattie e travagli, che per colpa de' maggiori avvengono talvolta per ira divina in alcune generazioni, il furore ingenerandosi in cui è d'uopo e vaticinando, procura salvezza, col far ricorrere agli Dei con preghiere e adorazioni, per via delle quali venendosi a fruire delle purificazioni ed iniziazioni ne' misteri, ei fa sì che pel presente e pel futuro del tutto esente dalla pena vada quegli che di esso è partecipe, procurando così la liberazione de' presenti mali a chi da esso rettamente è invasato ed ossesso; » *ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν, ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν εὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα, ἐξάντη ἐποίησε τὸν ἑαυτῆς ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη.* (Stef. pag. 244. D. E). Questo periodo è difficilissimo, e credo che il testo sia stato corrotto; e di vero lo Stefano ci diede nella sua edizione, *πόνων τῶν μεγίστων δι' ἁμαρτήματα ἐκ μηνιμάτων που θεῶν ἔν τισι γενομένων, ἡ μανία κ. τ. λ.*; ma oltre che questa lezione non si trova in alcuno de' codici, quell' *ἁμαρτήματα* non è necessario, perchè *μηνίματα* di per sè significa già l'ira degli Dei per le colpe commesse dagli uomini. Nello spiegare adunque il testo come lo possediamo, cominceremo ad osservare che l'Heindorf in vece di *ἃ δὴ*, credeva che si dovesse scrivere *ἅτε*, ma il neutro *ἃ* qui sta in vece del mascolino *οἷ*, giacchè il neutro che dopo il mascolino possa stare, il dimostra il Matthiae nella sua grande grammatica, § 439, al qual neutro *ἃ* qui si dee poi sottintendere collo Stallbaum *ἦν* od *ἐγένετο*. Il *ποθὲν* da quest'ultimo interprete viene tradotto

indifferentemente per *undecumque* ed *alicunde*, ma dopo aver detto che le malattie vengono per ira divina per cagion de' peccati de' maggiori, non si può più dire in un modo indefinito, che esse avvengono da non so d'onde. Ποθέν qui si dee prendere per ποτέ, *aliquando*, non importa che esso abbia la desinenza θεν, propria degli avverbi significanti moto dal luogo, giacchè dopo le preposizioni ἐκ, παρὰ, ἀπὸ, talora il ποτέ per attrazione si cangia in ποθέν, e per non addurre altri luoghi, mi contenterò di uno qui nel Fedro alla pag. 268. C. *ἐκ βιβλίου ποθέν ἀκούσας*, *avendo udito una volta da un libro*. Venendo poi appresso, lo Stallbaum apponendo la virgola dopo *ἔν τισι τῶν γενῶν*, secondo l'edizione dell'Heindorf e del Bekker, e come anche noi e lo Schleiermacher abbiamo tradotto, riferisce l' *οἷς ἔδει* ad *ἐγγενομένη* e *προφητεύσασα*, in questo modo: *τῶν μεγίστων ἀπαλλαγὴν εὕρετο ἡ μανία ἐγγενομένη οἷς ἔδει (ἐνεῖναι), καὶ προφητεύσασα οἷς ἔδει (προφητεῦσαι), καταφηγοῦσα κ. τ. λ.*; dove che l'Ast il riferisce ad *εὕρετο*, sottintendendovi *ἀπαλλάττεσθαι*, in questo modo: *οἷς ἔδει (ἀπαλλάττεσθαι) ἀπαλλαγὴν εὕρετο*. Ma quanto al senso, esso è lo stesso, che si riferisca *οἷς ἔδει* ad *ἐγγενομένη* e *προφητεύσασα*, come noi l'abbiamo tradotto, oppure ad *εὕρετο*, purchè *οἷς ἔδει* non si traduca per *quelli a cui è necessario*, perchè allora sarebbe esso del tutto superfluo, quelli che sono presi da malattie avendo tutti bisogno di essere liberati, ma sì bene per *quelli a cui è d'uopo*, o *si conviene*, intendendo così che questo furore divino non entra in tutti quelli che sono presi da malattie per colpe de' maggiori, ma che solamente entra in quelli e li libera, che colle loro azioni sono disposti a ricevere tal favore divino e che gli Dei giudicano già averne a bastanza scontata la pena. Forse a bella posta Platone collocò *οἷς ἔδει* in modo che si

potesse riferire egualmente ad *ἐγγενομένη* e *προφητεύσασα* che precedono, come ad *εὕρετο* che segue; questa costruzione s'incontra talora ne' suoi scritti, come appunto abbiam già osservato nelle annotazioni al Fedone pag. 542 e seguenti. Col medesimo Ast il Lobeckio nel tom. I. pag. 636 del suo *Aglaoph.* nel riferire questo periodo, lo punteggia in modo, che riferisce pure *οἷς ἔδει* ad *ἀπαλλαγὴν εὕρετο*, senza però che si possa conoscere come egli prenda le parole che precedono *οἷς ἔδει*. L'Ast finalmente crede ancora che l'antica lezione fosse propriamente: *ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων του θεῶν γενομένων, ἔν τισι ἡ μανία ἐγγενομένη*, e per ciò che il *του θεῶν* sia poi passato in *πού θεῶν*, ed il *γενομένων* in *γενῶν*. Non ostante questo noi ci siamo attenuti al testo che abbiamo tradotto, e con esso ci venne fatto di dare un ottimo senso. Da tutto questo chiaramente si vede che in quel *ἔν τισι τῶν γενῶν* non s'indicano alcune caste, e. g. gli Eumolpidi, come sospetta l'Ast, poichè oltre che dallo schiarimento fatto si viene a conoscere chi mai in tal locuzione si debbono intendere, s'aggiunga ancora, che degli Eumolpidi niuno può affermare di certo che uffizio loro fosse anche di vaticinare.

Pag. 98. lin. 4. « E di vero, se il principio da qualche cosa nascesse, esso non sarebbe più principio; » *εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἀρχὴ γένοιτο.* (Stef. 245. D). Qui abbiamo quattro varianti. Il Bekker ci dà: *οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο*, *non nascerebbe più da cosa che fosse principio.* Lo Stallbaum: *οὐκ ἂν ἀρχὴ γίγνοιτο*, *non nascerebbe più come principio.* Lo Schleiermacher vi aggiugne un *τοῦτο*, in questo modo: *οὐκ ἂν τοῦτο ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο*, ed allora sarebbe: *se il principio da qualche cosa nascesse, que-*

sta non nascerebbe più dal principio. Il Buttmann propone: *οὐκ ἂν ἔτι ἀρχὴ γένοιτο, non potrebbe più essere principio.* Quantunque da tutte queste varianti si possa avere un ottimo senso, nondimeno abbiamo seguito quest'ultima, che ci pare la più naturale e seguita da Cicerone, il quale traducendo: *nec enim* esset *principium, quod gigneretur aliunde*, lesse certo: *οὐκ ἂν ἀρχὴ γένοιτο*, e non *γίγνοιτο*. La stessa pure ci viene confermata da Teodoreto, *Therap.* II. pag. 504. A, e da altri. Vedi l'Ast a questo luogo.

Pag. 102. lin. 10. « E per ciò delle cose del corpo le ali più di tutte in un coll'anima anche del divino in certo modo partecipano; » *κεκοινώνηκε δέ πῃ μάλιστα τῶν περὶ τὸ σῶμα τοῦ θείου ἡ ψυχή.* (Stef. 246. D). Qui l'Heindorf seguito poi dal Bekker, considera il *ψυχὴ* come spurio, per la ragione che *ψυχὴ*, *l'anima*, verrebbe compresa nelle cose che spettano al corpo, e per ciò suggetto del verbo *κεκοινώνηκε* vogliono che sia *πτερόν*, *ala*, che sta nel membro precedente. L'Ast pure omise il *ψυχὴ* nella sua traduzione. Noi abbiamo seguito l'emendazione dello Stallbaum, il quale con una piccola variazione leggendo *ψυχῇ* in vece di *ψυχή*, così traduce: *ergo inter omnia, quae ad corpus pertinent, ea* (ala) *maxime una cum animo in rerum divinarum venit societatem.* Questa emendazione oltre che non è contraria alla costruzione greca, giacchè *κοινωνεῖν τινί τινος*, significa *partecipare di una cosa con uno*, come si può vedere nella grande grammatica del Matthiae, § 325. not. 2, essa pare ingegnosa e soddisfacente; e di vero che il suggetto del verbo *κεκοινώνηκε* debba essere *πτερὸν* e non *ψυχὴ* è chiaro ad ognuno; perchè non v'ha alcuno il quale dubiti che l'anima partecipi del divino, tanto più nel sistema pi-

tagorico, come qui si ragiona, in cui essa non si distingue dallo stesso Dio, egli è dunque delle ali cioè degli impeti buoni che Platone vuol qui dire che partecipano del divino. Da questo poi si vede pure che non si dee rigettare ψυχῇ nè che esso è inutile, poichè le ali, cioè questi impeti buoni e generosi non vi potrebbero essere senza l'anima e per conseguenza tanto meno partecipare del divino.

Pag. 103. lin. 12. « Alla cima sotto la volta interna del cielo per l'erta allora si avviano; » ἄκραν ὑπὸ τὴν ὑπουράνιον ἀψῖδα πορεύονται πρὸς ἄναντες ἤδη. (Stef. pag. 247. B). Abbiamo seguito la lezione del Bekker ὑπουράνιον invece della comune οὐράνιον, giacchè che questo ἄψις, questa volta, si debba intendere essere sotto del cielo, manifestamente ce lo indicano le parole della seguente pag. 104. lin. 9, dove dice, che *le anime così dette immortali quando sono giunte alla cima, fuori della medesima uscendo, sul dorso del cielo si arrestano* ecc. Bisogna avvertire che Platone, come abbiam già osservato nella nota a pag. 103, distingue tre diversi luoghi in riguardo del cielo, 1.° il luogo sovracceleste dove sono le cose che sono quel che è, τὸν ὑπερουράνιον· τόπον; 2.° la stessa curvatura dell'arco della volta del cielo, che si muove in un col rotamento del medesimo, τὴν οὐρανίαν περιφοράν; e 3.° finalmente il luogo interno che sta sotto della stessa curvatura della volta del cielo, τὴν ὑπουράνιον ἀψῖδα, qual appunto si è quello di cui qui si parla. Così Proclo *Plat. Theolog.* IV. pag. 215, *ibid.* IV. 7. e 16. pag. 217. Io intanto in vece di *volta sottoceleste* credei che fosse meglio e più chiaro tradurre ὑπούρανιον ἀψῖδα per *volta interna del cielo.*

Pag. 104. lin. 19. « L'essenza assoluta . . . . . dalla sola

mente governatrice dell'anima si può essa contemplare; » ἡ γὰρ οὐσία ..... ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ. (Stef. *ibid.* C). Ho seguito la lezione dell'Ast e dello Stallbaum θεατὴ, in vece della volgata μόνῳ θεατῇ νῷ χρῆται, sì perchè il χρῆται manca in più codici, sì perchè θεατὴ si trova pure in molti, e ci dà un più comodo senso.

Pag. 113. lin. 25. « Per riguardo adunque alla bellezza, che, come abbiam detto, nell'appresentarsi a noi allora insieme con quelle cose sovraccelesti, risplendeva; » περὶ δὲ κάλλους, ὥςπερ εἴπομεν, μετ' ἐκείνων τε ἔλαμπεν ἰόν. (Stef. pag. 250. D). Lo Stallbaum in vece di ἰόν, ci diede qui ὄν, per la ragione, dice egli, che la bellezza essendo una delle cose eterne ed immutabili, non si può dire di essa che cada sotto i sensi e *si appresenti agli occhi*, ἰόν, ma sì bene *che è*, ὄν; ma questa difficoltà svanirà subito al badare, che qui non si tratta più d'indicare che la bellezza veramente è e che abbia un'essenza assoluta, ὄν, ciò che si è già detto sopra, ma sì bene d'indicare che noi in compagnia degli Dei risplendente l'abbiam già veduta nella nostra primiera vita, come appunto or diceva nella stessa pagina, lin. 5. Or per indicare l'appresentarsi delle cose alla nostra vista, si fa uso del verbo εἶμι, come si vede nella pagina seguente 114. lin. 7. (Stef. pag. 250. D): εἴ τι τοιοῦτον ἑαυτῆς ἐναργὲς εἴδωλον παρείχετο (ἡ φρόνησις) εἰς ὄψιν ἰόν, *se, come la bellezza, una qualche chiara immagine di se stessa, che cadesse sotto gli occhi*, εἰς ὄψιν ἰόν, *la sapienza ci offrisse;* e come ancora sopra alla pag. 110. lin. 7 (Stef. pag. 249. B. C) δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον, *stante che per l'uomo fa d'uopo ch'ei conosca*

le cose secondo la loro specie, come si dice, abbracciando per mezzo del discorso della ragione in un'idea sola, quello che per via di molti sensi a lui si appresenta. Da questo pure si vede che va errato lo stesso Stallbaum in voler sottintendere φασμάτων ad ἐκείνων, giacchè Platone per mezzo di ἐκεῖνα intende sempre le cose del mondo intelligibile cioè le cose sovraccelesti, nello stesso modo che per ταῦτα intende quelle di quaggiù cioè di questo mondo sensibile, come spesso si può vedere nel Fedone. Del resto il μετὰ col genitivo indicando compagnia, si può dire rettamente, che noi abbiamo veduta la bellezza in compagnia delle altre cose sovraccelesti ed eterne, e non già in compagnia delle visioni, ma si dovrebbe dire *in quelle* visioni, ἐν ἐκείνοις. Che se poi in φασμάτων non *visioni* egli vorrà intendere, ma le *forme* nelle quali a noi si appresentavano le cose sovraccelesti, io farei avvertire, che se si può ben dire che le cose sovraccelesti, le idee, si appresentino agli occhi della mente, esse non si appresentano sotto qualche figura, poichè esse sono quello che veramente è, e questa loro essenza assoluta è *senza colore, senza figura, intangibile, che dalla sola mente si può contemplare,* come appunto diceva sopra alla pag. 105. lin. 1 (Stef. pag. 247. C), ciò che appunto s'indica per via del vocabolo εἴδη e non mai per φάσματα.

Pag. 115. lin. 18. « Per dove resta inaffiato quello che tiene della natura delle ali; » ᾗ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται. (Stef. pag. 251. B). Qui male lo Stallbaum vuol riferire quest' ᾗ ad ἀποῤῥοὴν che precede, mentre che qui ᾗ è preso avverbialmente, e sta come nella stessa pag. 251. D, ᾗ τὸ πτερὸν ὁρμᾷ, *per dove tenta spuntare l'ala;* e come anche nella pag. 255. C, ᾗ πέ-

φηκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι, per cui dalla natura le è dato di venire nell'anima.

Pag. 116. lin. 8. « L'anima dunque al volgere lo sguardo alla bellezza del fanciullo, siccome parti di questa a lei indi si recano ed in lei fluiscono, pel che appunto questa dolce infusione della bellezza, ἵμερος, *imeros*, cioè desio o solletico d'amore viene chiamata, così quando in ricevere dentro di sè quest'infusione rimane inaffiata e riscaldata, allora dal dolore essa respira e gode piacere; » ὅταν μὲν οὖν βλέπουσα (ἡ ψυχὴ) πρὸς τὸ τοῦ παιδὸς κάλλος, ἐκεῖθεν μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα, ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται, δεχομένη τὸν ἵμερον ἄρδηταί τε καὶ θερμαίνηται, λωφᾷ τε τῆς ὀδύνης καὶ γέγηθεν. (Stef. 251. C). Il signor Ast crede che le parole μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα, ἃ δὴ διὰ ταῦτα ἵμερος καλεῖται sieno una chiosa ed una aggiunta di qualche grammatico per interpretare l'etimologia di ἵμερος, la quale, come abbiam veduto nella nota qui alla traduzione, perchè Platone deriva da ἵεμαι, *recarsi*, *desiderare*, e da μέρη, *parti*, e da ῥέω, *fluire*, così secondo tale etimologia quel che si dovrebbe dire μέρη ἱέμενα, ei, dico, crede che tal grammatico abbia espresso per μέρη ἐπιόντα. Ma, come ognun vede, il senso chiaro della nostra traduzione letterale prova che tali parole si debbono ritenere. Lo Stallbaum crede pure che ἵμερον sia stato intruso, per la ragione che il δεχομένη avrebbe due accusativi cioè μέρη ἐπιόντα καὶ ῥέοντα, ed ἵμερον, pel che anche l'Heindorf cangiò τὸν ἵμερον in τῷ ἱμέρῳ, ma io non credo ciò necessario, sottintendendo ἐστὶ ad ἐπιόντα e ῥέοντα.

Pag. 118. lin. 23.

« E gl'immortali Pteros per la possa
Che di necessità fa metter le ali; »

Ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην. (Stef. 252.B), cioè i mortali chiamano l'amore *alato*, dove che gli Dei il chiamano *dator di ali.* Seguo la lezione πτεροφύτορα dell'Heindorf e del Bekker, seguita anche dallo Schleiermacher, e non la lezione πτερόφοιτον seguita dall'Ast e dallo Stallbaum, per la ragione che qui si parla come da principio venga ad ingenerarsi nell'anima l'amore, il quale amore non è vizioso, qui si parla in lode dell'amore e non in suo biasimo, come si fece nel discorso precedente, insomma qui non si parla dell'amore che desideri di sfogarsi libidinosamente, come appunto in πτερόφοιτον spiega l'Ast il φοιτᾷν per *furere* e *coire*, e come pure lo Stallbaum spiega πτερόφοιτος, perchè dice: *nam* (πτερόφοιτος) *quum ad volatum pennarum referri liceat, tamen item pertinet ad prorumpentem libidinem.* Φοῖτος e φυταλέος, da quali è composto πτερόφοιτος, amendue spiegano per λισσώδης, *rabiosus*, *furiosus;* ma, come dico, aggirandosi questo discorso tutto in lode dell'amore, come mai potrà essere lodato un amore, che da un impeto furioso libidinosamente si lascia trasportare? Nè vale il far osservare che Socrate stesso dica qui esservi un verso un po' petulante e non del tutto ne' limiti della modestia, perchè senza andar più oltre basta che l'uomo si senta muovere alquanto dall'amore per poter dire che l'amore gli dia ali. Finalmente non lasciamo di avvertire che la lezione πτεροφύτορα che abbiamo seguito, viene pure confermata dall'Heindorf con un luogo dello Stobeo (Eclog. *phys.* I. 12).

Pag. 127. lin. 7. « Poichè il suo amore reciproco si è la riflessione dello stesso amore dell'amante; » εἴδωλον ἔρωτος ἀντέρωτα ἔχων. (Stef. pag. 255.D.E). Qui non veggo colto il senso dell'autore da alcuno fuorchè dallo Stallbaum. L'Ast tradusse: *ein Scheinbild der Liebe statt der wirklichen heqend;* dove ognun vede che ei ritenne la lezione ἀντ' ἔρωτος in vece di ἀντέρωτα, il quale ἀντέρωτα ci vien dato dal Bekker, dal Buttmann, dallo Stallbaum e dallo Schneider. Lo Schleiermacher anche, come l'Ast, tradusse εἴδωλον nel senso di immagine, *Schattenbilden*, mentre che come ottimamente osserva lo Stallbaum, εἴδωλον qui si dee tradurre per *imaginem repercussam;* e di vero da quel che precede ognun vede, che è la riflessione dell'amor dell'amante che genera l'amore reciproco verso di lui nell'amato. Malamente dunque e non solo oscuramente tradusse pure il Ficino, *mutuum amorem, tamquam amoris simulacrum possidens;* giacchè, come abbiam detto, l'amore reciproco che ha l'amato verso dell'amante, non è un simulacro solamente di amore, ma si è un amore vero, l'amore stesso dell'amante che nell'amato viene riflesso.

Pag. 134. lin. 1. « *Parve* o *piacque*, così è concepita la formola di tali scritti, *al senato*, od *al popolo*, od *ad amendue*, e quegli stesso che tal decreto propone, quegli cioè che l'ha scritto molto fastosamente nominandosi ed encomiandosi ecc.; » Ἔδοξέ, πού φησι αὐτὸ τὸ σύγγραμμα, τῇ βουλῇ ἢ τῷ δήμῳ ἢ ἀμφοτέροις· καὶ ὃς εἶπε, τὸν ἑαυτὸν δὴ λέγων μάλα σεμνῶς καὶ ἐγκωμιάζων, ὁ συγγραφεύς, κ. τ. λ. (Stef. pag. 258.A). Qui primieramente per riguardo al που si noti, che si dee congiugnere col φησί e non coll' ἔδοξε, quantunque il suo uso, come enclitica, sia più di posporla alla parola a cui si riferisce, che anti-

porla. Del che oltre gli esempi recati dallo Stallbaum a questo luogo, veggasi l'Ast *Ad leges*, pag. 216. Seguo qui la punteggiatura dello Stallbaum, che si è di mettere, non solamente una virgola ma un punto in alto, prima di καὶ ὅς εἶπε, giacchè questo ὅς εἶπε si riferisce al seguente ὁ συγγραφεύς. Ciò posto si viene pure a conoscere che le parole αὐτὸ τὸ σύγγραμμα, che vengono dal Bekker, dall'Ast e dallo Schleiermacher considerate come spurie, e dallo Stallbaum come dubbie, si debbono ritenere; giacchè sono il suggetto di φησί, il quale φησί non si riferisce al συγγραφεύς che segue, come pretende l'Heindorf, nè al precedente ἐπαινέτης, come opina lo Stallbaum. Il φησί applicarsi non solamente ad una persona, ma anche ad uno scritto, anzi allo stesso corpo materiale in cui sta scolpito lo stesso scritto, il vediamo in Demostene, nell'orazione contro di Leptine; pag. 477 (ediz. del Reisk), in cui si legge: ἐπειδὴ Κόνων, φησὶν, ἠλευθέρωσε τοὺς Ἀθηναίων συμμάχους, *poichè Conone, così dice l'epigrafe, liberò i socii degli Ateniesi* ecc., dove il φησί si riferisce a τῇ στήλῃ precedente, cioè alla colonna, in cui era scolpita tale epigrafe in onore di Conone. Per riguardo poi a quello che dice appresso, cioè che *chi propone la legge col proprio nome molto fastosamente si nomina;* ei si dee sapere, che nella formola, in cui proponevansi leggi o decreti, dopo l' ἔδοξε τῇ βουλῇ o τῷ δήμῳ, cioè *parve* o *piacque al senato*, od *al popolo*, si doveva mettere il nome della tribù che si trovava a presiedere allora al senato, dopo questa il nome del segretaro, e poi quello del presidente dello stesso senato, e finalmente il nome di colui, che proponeva il decreto o la legge, indi seguiva l'esposizione della legge intorno alle cose di cui si trattava, la quale per essere chiara talora era mestieri di più parole, così

che veniva a fare una lunga composizione in iscritto ovvero un'orazione. Ma a maggior chiarezza della cosa nulla giova meglio che recarne un esempio, e questo sia preso da Tucidide, nel lib. IV. cap. 118, quello cioè per cui venne fermata la tregua tra gli Ateniesi e i Lacedemoni. Ἔδοξε τῷ δήμῳ, Ἀκαμάντις ἐπρυτάνευε, Φαίνιππος ἐγραμμάτευε, Νικιάδης ἐπεστάτει, Λάχης εἶπε· τύχῃ ἀγαθῇ τῶν Ἀθηναίων, ποιεῖσθαι τὴν ἐκεχειρίαν ..... *placuit populo, tribus Acamantidis Prytanes erat, Phaenippus scriba, Niciades epistates, rogationem tulit Laches: quod felix faustumque sit populo Atheniensi, inducias fieri etc.* Si badi non pertanto che questa formola coll'andare del tempo, dopo l'arcontato di Euclide, cioè circa l'Olimpiade XCIV, venne anche a variare, giacchè ne' tempi posteriori a quest'epoca, bastava porvi il nome dell'arconte, il giorno del mese in cui si faceva la proposizione della legge o del decreto, ed il nome delle tribù che aveva allora la presidenza, e quindi il nome di chi proponeva tal legge o tal decreto; ecco un esempio di un decreto proposto dallo stesso Demostene per mandare legati a Filippo per trattar della pace, il qual si trova nella sua orazione *de Corona*, pag. 235 (ediz. del Reisk): ἐπὶ ἄρχοντος Μνησιφίλου, Ἑκατομβαιῶνος ἕνῃ καὶ νέᾳ, φυλῆς πρυτανευούσης Πανδιόνιδος Δημοσθένης Δεμοσθένους Παιανιεὺς εἶπεν· ἐπειδὴ Φίλιππος ἀποστείλας πρέσβεις περὶ εἰρήνης ..... δεδόχθαι τῇ βουλῇ καὶ τῷ δήμῳ τῷ Ἀθηναίων ..... πρέσβεις ἑλέσθαι ἐκ πάντον Ἀθηναίων ἤδη πέντε κ. τ. λ. *Archonte Mnesiphilo, Hecatombaeonis die trigesimo, tribu Pandionia praesidente, Demosthenes Demosthenis filius Paeaniensis retulit: quoniam Philippus missis de pace legatis ..... placere senatui populoque Atheniensi ..... legatos ex omnibus Atheniensibus deligi quinque etc.* Della stessa formola veggansi altri esempi *ibid.* pag. 253. 266. 282. 289.

Ma Platone, per la ragione che a' suoi tempi si era appunto fatta tale innovazione, nello esporre quello che si richiedeva nella formola delle proposizioni di qualche legge o decreto, lasciando i nomi degli altri, si limita ad indicare il nome del senato o del popolo, a cui tal proposizione si faceva, ed il nome di chi proponeva la legge od il decreto, nomi questi che sì nelle antiche come nelle formole posteriori vediamo sempre espressi e non mai omessi.

Pag. 161. lin. 12. « Qualche cosa di bello certo essa dee essere, se quantunque mancante di queste cognizioni dialettiche, nondimeno ha d'uopo d'arte per essere appresa; » καλόν πού τι ἂν εἴη, ὃ τούτων ἀπολειφθὲν ὅμως τέχνῃ λαμβάνεται. (Stef. pag. 266.D). Io non veggo la necessità di prendere il plurale τούτων pel singolare τῆς διαλεκτικῆς, come opinano l'Heindorf e lo Stallbaum, ma questo τούτων io il riferisco al ὧν ἐρωτᾷς del periodo precedente il quale ὧν si riferisce poi al διαιρέσεων καὶ συναγωγῶν, cioè *partizioni e collezioni*, che si trova nell'altro periodo precedente; quantunque non si possa poi negare che la scienza di saper fare queste *partizioni e collezioni* sia quella della dialettica, e per ciò io non esitai di ciò indicare nella versione, traducendo τούτων ἀπολειφθὲν per *mancante di queste cognizioni dialettiche.*

Pag. 165. lin. 6. « E che ancora direm noi degli artifizi di Polo, che paiono veramente opera delle muse, sì nell'esposizione de' concetti, come cioè egli abbia trovato il modo di dire doppiamente una stessa cosa, e parlare per mezzo di sentenze ed immagini, sì nella scelta e collocazione de' vocaboli, che gli lasciò in dono Licinnio, per fare che bella riesca l'elo-

cuzione? » τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσομεν αὖ μουσεῖα λόγων, ὡς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν, ὀνομάτων τε Λικυμνείων, ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας; (Stef. pag. 267. C). In questo periodo non mi venne fatto di poter trovare il menomo rischiarimento presso di alcuno. E primieramente alcuni muovono il dubbio, se μουσεῖα λόγων possa essere un qualche scritto di Polo così intitolato; ma, a mio giudizio, siccome qui le lodi che Platone dà ai retori sofisti sono tutte ironiche, così pure qui ironicamente i bizzarri componimenti di Polo egli onora col nome di μουσεῖα, cioè di lavori che paiono propriamente essere opera delle muse. Che più? siccome μουσεῖον indica il luogo in cui abitano le muse o che è loro consecrato; così μουσεῖα indicherà tutto quello che a loro può appartenere ed in cui si dee riconoscere la loro opera, il loro aiuto, e per conseguenza, a mio parere, anche i periodi ed i membri, in cui si ravvisano sforzi d'ingegno od uno sfoggio di artifizi di vario genere, si possono dire opera delle muse, *un musaico*, come appunto opere lavorate a musaico presso noi in italiano si dicono quelle di diversi colori e di vari pezzi di smalto o di altre pietruzze che si fanno nelle pareti o ne' pavimenti. Un esempio di questi μουσείων, ossia lavori, di Polo abbiamo nel Gorgia alla pag. 248. C, dove così parla: πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως εὑρημέναι· ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. ἑκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἄριστοι. cioè: « *molte arti fra gli uomini con* esperienza *per via delle loro varie* esperienze *si sono trovate; poichè l'*esperienza, *per via dell'arte fa che nel cammin di nostra vita teniamo la strada che è* sicura, *dove che l'*inesperienza

fa che andiamo alla ventura; *di ciascuna di queste arti poi* altri *di* altre altrimenti *pure partecipano, e delle* più prestanti *pur* i più prestanti. » Ma sì fatti artifizi di Polo qui nel Fedro si dice che si aggiravano circa due cose, cioè nella forma del discorso e nella scelta de' vocaboli, di cui faceva egli uso nello esporre i suoi concetti; come, ce lo indicano le parole *μουσεῖα λόγων . . . . . ὀνομάτων τε λικυμνείων*. E per riguardo alla forma essa consiste, come dice qui Platone, in dire doppiamente la stessa cosa, come sarebbe nell'esempio citato di Polo *ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπείρως*, *per via d'esperienze, con esperienza*, così io spiego *διπλασιολογίαν*, e non solamente per la ripetizione della stessa parola, come p. e. sarebbe *φεῦ, φεῦ*, ciò che propriamente si chiamerebbe *παλιλογία*, poichè qui *διπλασιολογίαν* si riferisce a *λόγων* e non ad *ὀνομάτων*, come chiaramente si vede, cioè vien compresa fra i precetti che riguardano la forma ed il genere del dire, e non fra quelli che si aggirano solamente circa i vocaboli; ma oltre al dire la stessa cosa doppiamente, questa forma del discorso di Polo consisteva ancora in enunciare quello che si ha a dire, per mezzo di sentenze, di similitudini ed immagini, come le seguenti parole *γνωμολογίαν* ed *εἰκονολογίαν* ce lo indicano. Per riguardo poi ai precetti concernenti i vocaboli, qui si vede pure che lo studio di Polo non consisteva solamente nella collocazione e ripetizione de' medesimi o di altri presso che simili, studio questo generale di tutti i retori sofisti, per rendere i membri ed i periodi presso che dello stesso suono e di simile cadenza, e per rendere il parlare leccato e rimbombante quanto più potevano, come appunto nel citato periodo recato ad esempio dello stile di Polo si può vedere nelle parole *ἐμπειριῶν, ἐμπείρως, ἐμπειρία, ἀπειρία, κατὰ τέχνην, κατὰ*

τύχην, ἄλλοι, ἄλλων, ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἄριστοι, ma dal dire qui Platone che Polo faceva uso di quelli che gli aveva lasciato in dono Licinnio, siccome Licinnio, come ci testifica Aristotele nella Retor. III. 2. e 13, non solo diede precetti circa i vocaboli ed inculcava, che nel nominare le cose si facesse uso di quelli che sono belli e dignitosi, ma ne inventò egli molti e sconosciuti agli altri, così da questo si viene pure a conoscere che non solo secondo i precetti di questo retore erano i nomi, che Polo imponeva alle cose, ma che Platone in ciò dire abbia voluto mordere acremente questo retore sofista, e dare a divedere che Polo, non ostante la sua millanteria e grande superbia (come vedremo poi nel Gorgia), da se solo non sarebbe stato in grado di trovare vocaboli per esprimere quello che aveva a dire, se vocaboli acconci per ciò fare non avesse trovati già in uso presso di Licinnio. Il vocabolo λικυμνείων adunque, come qui si vede, non è un nome proprio, Licimnione, come fu malamente preso dal Ficino e da altri, e per ciò ad ἐδωρήσατο bisogna supplire per suggetto lo stesso Licinnio. Εὐεπείας poi io non lo prendo, come lo Stallbaum, per accusativo plurale, ma per genitivo di πρὸς ποίησιν, giacchè qui ποίησιν εὐεπείας sta come ποίησιν τραγῳδίας nella pag. seguente 268. D. Innanzi a διπλασιολογίαν lo Stallbaum legge ὡς (la qual lezione noi abbiamo seguito nella versione), e gli altri leggono ὃς, l'una e l'altra lezione si può rettamente difendere, ma sì all'una come all'altra bisogna sottintendere il verbo εὗρε, il quale, quantunque qui manchi, tuttavia, siccome si tratta qui d'invenzioni, di artifizi retorici, e d'altra parte trovandosi già questo verbo innanzi nel periodo antepenultimo, dove si parlava delle invenzioni in sì fatto genere di Eveno, ὃς . . . . .

πρῶτος εὗρε καὶ παρεπαίνους, facilmente si può esso supplire.

Pag. 168. lin. 19. « Anche costoro, o Socrate, io penso, si riderebbero, se alcuno credesse che la tragedia non fosse altro, che un accozzamento di queste varie sorta di parlate, senza che collegate insieme convengano tra di loro ed al tutto; » καὶ οὗτοι ἄν, ὦ Σώκρατες, οἶμαι, καταγελῷεν, εἴ τις οἴεται τραγῳδίαν ἄλλο τι εἶναι ἢ τὴν τούτων σύστασιν, πρέπουσαν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ συνισταμένην. (Stef 268.D). Qui come ognun vede io ho aggiunto nella versione il *non* innanzi ad *altro*, la qual negazione manca nel testo; e di vero la traduzione letterale sarebbe: *se alcuno credesse che la tragedia fosse qualch'altra cosa, che un accozzamento di queste varie sorta di parlate, che collegate insieme convengano tra di loro e col tutto.* Non ignoro che anche così senza la negativa si può avere un senso, poichè se si ride di uno, il qual crede la tragedia essere tutt'altro che un accozzamento di parlate, che collegate insieme convengano tra di loro ed al tutto, certo che di lui si ride meritamente, giacchè si ride di uno il qual non crede la tragedia essere quello che veramente essa è; ma questo non è quello che vuole dire qui Fedro; poichè Fedro non vuole già indicare la sentenza di uno il quale non creda la tragedia essere un accozzamento di parlate brevi e lunghe, or commoventi or minacciose, ecc. come si diceva nel periodo precedente, anzi egli vuole indicare tutto il contrario, cioè la sentenza di uno che crede nel solo accozzamento di tali parlate consistere tutto il pregio della tragedia, senza più far conto veruno se collegate insieme formino poi un tutto, col quale esse convengano e con se stesse; per dunque espri-

mere in modo chiaro il vero senso dell'autore credei di aggiugnere innanzi ad *altro* un *non*, come pure *senza che* innanzi a *collegate insieme.*

Pag. 176. lin. 19. « Oppure se mai possa esso patir cosa alcuna, che cosa ei patisca e da che? » ἢ τίνα εἰς τὸ παθεῖν ὑπὸ τοῦ; (Stef. pag. 270. D). Ho tradotto qui παθεῖν ὑπὸ τοῦ, *che cosa ei patisca e da che?* giacchè tal locuzione abbraccia due domande; questa maniera di dire greca oltre qui, si vede pure nel Gorgia (Stef. pag. 448. C) ed in altri luoghi di Platone, per via di questo senza scrupolo non solamente due volte ho così tradotto tal locuzione in questo periodo, ma anche alla pag. 178. lin. 2 e 3 (Stef. pag. 271. A), dove di nuovo essa occorre.

Pag. 186. lin. 10. « Così che se il giro della strada è lungo, non maravigliartene, poichè, non come a te pare, ma si è per cose grandi che si dee essa percorrere; nondimeno anche queste, come la ragione il dimostra, dal metodo da me innanzi esposto, purchè uno voglia, nel più bel modo si ottengono; » ὥστ', εἰ μακρὰ ἡ περίοδος, μὴ θαυμάσῃς· μεγάλων γὰρ ἕνεκα περιιτέον, οὐχ' ὡς σὺ δοκεῖς. ἔσται μήν, ὡς ὁ λόγος φησίν, ἐάν τις ἐθέλῃ, καὶ ταῦτα κάλλιστα ἐξ ἐκείνων γιγνόμενα. (Stef. pag. 274. A). Qui primieramente l'Heindorf, in vece di ὡς σὺ δοκεῖς, desiderebbe ὧν σὺ δοκεῖς, intendendo in ὧν le cose contrarie di μεγάλων, cioè le piccole, σμικρῶν, insomma τοῦ εἰκότος, il *verisimile*, come pure qui dice lo Stallbaum, ma non è necessario cangiare la lezione ὡς in ὧν, poichè l'ὡς sta ottimamente, come si vede nella nostra traduzione letteralmente fatta, in cui si è conservato. In ταῦτα l'Heindorf e lo Stallbaum intendono *ars dicendi*, *ars oratoria*, ma io credo

che ταῦτα si riferisca a μεγάλων, alle cose grandi, cioè al giusto, onesto, buono e santo, le cose insomma come qui dice che piacciono agli Dei; e per contrario poi ἐκείνων io non riferisco, come essi, a μεγάλων, cioè alle cose grandi, ma intendo in quest' ἐκείνων le regole dialettiche da Socrate esposte sopra; giacchè se in ταῦτα s'intendessero le cose piccole, ed in ἐκείνων le cose grandi, come essi credono, non sarebbe necessario di far qui avvertire Fedro, che non si maravigliasse, se le cose piccole nascono dalle grandi, giacchè questo è naturale, nè egli potrebbe soggiugnere, come incontanente soggiugne, difficilmente potersi trovare alcuno che fosse in grado di giugnere a poter ciò fare; dove che intendendo in ταῦτα le grandi, ed in ἐκείνων le regole dialettiche inventate da Socrate, tale maraviglia di Fedro può stare, al pensare che la cognizione delle cose grandi cioè del giusto, onesto, buono, delle cose insomma che piacciono agli Dei, si possono umanamente coi mezzi e colle regole dialettiche immaginate da Socrate anche ottenere.

Finalmente si avverta che in varii luoghi ho tradotto ἤδη, *già*, talvolta per *allora*, e spesso per *poi*, poichè per non addurre più luoghi per confermare tal valore del vocabolo greco, mi contenterò de' seguenti di questo stesso dialogo, ne' quali chi conosce il greco vedrà che non si può ἤδη tradurre per *già*. πορεύονται πρὸς ἄναντες ἤδη, Fed. pag. 247. B, *per l'erta* allora *si avviano*. ἕπεται ἤδη, ... τότε ἤδη ἕπεσθαι, *ibid.* pag. 254. E, *segue* poi, *allora* poi *segue*. καὶ τὸ λοιπὸν ἤδη χρῶνται αὐτῇ, *ibid.* pag. 256. C, *per rimanente tempo della lor vita a questa* poi *si danno*. ἀλλ' ἐκεῖνο, οἶμαί, γε αἰσχρὸν ἤδη, *ibid.* pag. 258. D, *quello per l'opposto*, *credo*, *sarà* poi *vergognoso ecc.* καὶ πρὸς τοῦτο

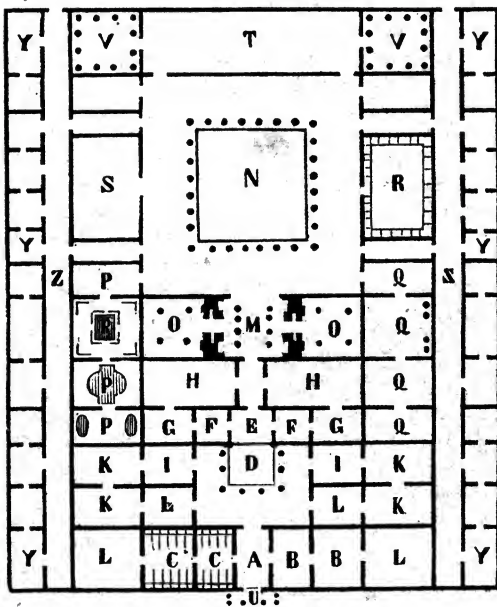
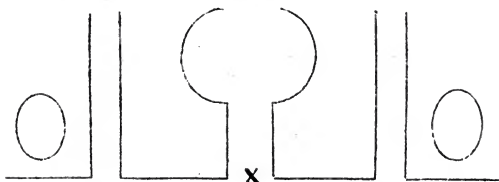
ἤδη συνταξάμενος, *ibid.* pag. 263. E, *e secondo questo* poi *ordinando ecc.* Questi luoghi credo che bastino a provare la nostra sentenza. Ma se uno bramasse avere qualche esempio di un altro autore io gliene citerei uno di Tucidide (lib. II. cap. 48), *ὕστερον δὲ καὶ ἐς τὴν ἄνω πόλιν ἀφίκετο, καὶ ἔθνησκον πολλῷ μᾶλλον ἤδη*, *quindi* (il morbo) *si propagò anche superiormente nella città*, *ed* allora *assai più morivano.*

ANNOTAZIONI AL PROTAGORA

Pag. 149. lin. 22. « Entrati dentro trovammo Protagora che passeggiava nell'antiportico; » ἐπειδὴ δὲ εἰςήλθομεν, κατελάβομεν Πρωταγόραν ἐν τῷ προστώῳ περιπατοῦντα. (Stef. pag. 314. E). Ad intelligenza di questo passo stimai opportuno di delineare una casa greca, quale ci viene data dal Marini nella sua grande edizione di Vitruvio. Parrà forse strano (come si vede dalla seguente figura) che le case greche si fabbricassero con tanta estensione anche nelle città stesse; ma cesserà tal maraviglia al badare che per consuetudine gli uomini fanno molte cose per averle ricevute per tradizione de' maggiori, come appunto a questi tempi noi pure fabbrichiamo le case a due, tre, quattro piani, quantunque essendo ora distrutte le cinte delle città, non ci troviamo più nella necessità di doverle così fabbricare, mentre possiamo allargarci quanto vogliamo. Così dunque anche gli Ateniesi, quantunque non vivessero più in tempi barbari, in cui per maggior sicurezza era mestieri costrurre le case con poche e piccolissime finestre al di fuori e di fortificarsi nelle loro abitazioni private e procurarsi in esse tutti i comodi possibili; tuttavia costumavano ancora fabbricarle in tal modo, perchè così le ricevettero per tradizione fabbricate dai loro maggiori. Non pertanto non bisogna credere che le loro case fossero poi tanto spaziose, poichè tolti i giardini e gli appartamenti destinati per gli uomini, i quali erano grandi e magnifici, tutte le altre stanze, se si eccettuano le sale de' lanifici, erano piuttosto piccole, massimamente le camere per dormire, delle quali non si prendevano nemmen pensiero se avessero luce o no; giacchè tanto le donne

quanto gli uomini non istavano in esse fuorchè il tempo del dormire, e passavano il giorno fuori delle medesime.

Le case greche non hanno atrio, ma in sua vece un passaggio grande detto θυρωρεῖον, *tirorion*, A, che è in mezzo a due porte l'una esterna e l'altra interna; a destra ed a sinistra del tirorion A sono le celle B pe' portinai e le stalle de' cavalli C. Da questo passaggio A per via di una porta si va nel cortile, nel cui mezzo c'è il peristilo D, cioè un quadrato o quadrilatero scoperto nel mezzo ma con colonne e portici da tre lati, eccettuato il quarto verso la prostade E, la quale è un quadrato o quadrilatero coperto, il cui tetto per via di due gran travi s'appoggia sul detto peristilo. A destra ed a sinistra della prostade E sono il talamo F e l'anfitalamo G, e nella parte interna i grandi eci cioè sale H, per le donne che lavorano la lana. Intorno al peristilo D sono i triclini quotidiani, cioè le sale da mangiare I, e le camere K e le celle de' famigli L. Dopo la prostade E di nuovo c'è un largo passaggio per cui si va in un egregio vestibolo M indi nel maggiore peristilo N, cioè quadrato o quadrilatero con colonne e portici da tutti quattro i lati ma scoperto nel mezzo. Si congiungono a questi gli eci o saloni quadrati O, i bagni P, le cucine colle dispense Q; ad oriente (giacchè i Greci potendo costruivano sempre così la casa che avesse verso oriente la biblioteca) la biblioteca R, ad occidente l'esedra S, detta amplissima, cioè un luogo ornato di sedili, nel quale in occasioni solenni per lo più si radunavano per letture di qualche cosa singolare, insomma per far presso a poco quello che si fa ora nelle nostre accademie. Nelle estremità v'è la pinacoteca ovvero galleria T cogli eci ciziceni V cioè saloni con colonne, quindi i passeggi X ne' giardini. A destra ed a sinistra riman-

gono le foresterie Y cogli androni Z, cioè corridoi, da loro detti *mesaule* perchè sono posti in mezzo a due aule.

Dal precedente disegno ognun vede che le case greche erano divise in due, cioè l'una detta γυναικωνῖτις, *gynaeconitis*, destinata per le donne e terminava alle sale de' lanifici, la quale sarebbe appunto la casa turca de' nostri tempi, l'altra detta ἀνδρωνῖτις, *andronitis*, veramente signorile e magnifica, destinata per gli uomini, in cui essi conversavano senza l'impedimento delle donne, e comprendeva primieramente gli eci o saloni quadrati O, i quali erano tanto grandi (dice Vitruvio lib. v, cap. 7), che disposti in essi comodamente quattro triclini, vi rimane un luogo spazioso per quei che servono e fanno i giuochi. In questi eci avevano luogo propriamente i conviti virili.

Conosciuta per via di tipo la casa greca, rimane ora a vedere dove sia il πρόστωον, *antiportico*, in cui Socrate trovò Protagora con Callia ed altri sofisti che insieme disputavano. A prima vista quantunque paia che una tale adunanza di sofisti (per l'onore in cui era tenuto Protagora da Callia) dovesse essere nel peristilo maggiore N o nell'esedra S, tuttavia dal significato del vocabolo πρόστωον, *antiportico*, non si può assolutamente intendere il peristilo interno maggiore, ma si bene il primo che si appresentava alla vista di chi entrava. Nè si lasci di osservare che la casa di Callia, *essendo la più grande e la più doviziosa di Atene*, come diceva Ippia nel Protagora, a pag. 298 (Stef. 237. D. E.), poteva avere questo antiportico grande e spazioso da contenere comodamente e sofisti e tutti quelli che stavano a udirli; aggiungasi ancora che Platone si diletta spesso ne' suoi dialoghi di rappresentare le cose un po' fuori dell'ordinario; così che qui dal solo accidente che Socrate ed Ippocrate incontrarono Protagora nell'antiportico, fa che in detto antiportico subito si cominci e si termini poi tra loro il

dialogo; senz'aspettare che fossero andati innanzi e senza porre tale scena nell'appartamento interiore degli uomini. Πρόστωον, *antiportico*, adunque qui in Platone si dee prendere per περιστύλον, *peristilo*, come dice Vitruvio nel luogo citato; nè ciò dee fare maraviglia, poichè è difficile che i vocaboli tecnici passando nel parlare volgare vengano sempre usati secondo la precisione dell'arte. Dalla figura della casa greca inoltre si vede, che quando Socrate dice che avevano veduto *Ippia di Elea che dalla parte opposta dell'antiportico in faccia sedeva sopra di un trono*, non si dee intendere che fosse sotto i portici di detto antiportico o peristilo, perchè a questo nel lato verso la prostade mancavano le due colonne di mezzo per lasciar il passaggio comodo ad andar nella prostade; e per ciò bisogna supporre che Ippia fosse bensì nel lato opposto dell'antiportico, ma sotto il coperto della prostade, e di là facilmente si potè vedere da Socrate e da Ippocrate appena che furono entrati nella casa; giacchè aperta la porta interna del *tirorion* A, in linea retta si vedeva sino al grande peristilo N, cioè quasi in sino al fondo della casa, non essendovi porte che separassero la prostade dal passaggio per andare nel vestibolo grande M e indi nel peristilo maggiore N, ma solamente tende.

Quanto poi al vestibolo, ognun vede, che siccome le case greche erano doppie, l'una formante l'abitazione delle donne e l'altra quella degli uomini, così pure doppio era il loro vestibolo; l'uno interno grande M che metteva negli appartamenti degli uomini, e l'altro esterno U fuori delle case, e questo era formato da un tetto di figura rotonda o quadrata od altra, appoggiato su due o quattro colonne innanzi la porta, sotto il quale potesse stare al coperto chi veniva a picchiare. Da questo ancora si vede subito che le case

greche non potevano avere un frontispizio sopra le loro porte, quantunque poi la ragione perchè non l'avessero fosse propriamente, perchè il frontispizio dagli antichi essendo considerato come cosa sacra, il riserbavano pe' templi degli Dei, ed anche pe' sepolcri, giacchè anche i sepolcri erano tenuti come sacri. Giulio Cesare stesso per mettere un frontispizio alla sua casa ebbe pur bisogno d'un editto del senato. Si avverta ancora, che ne' luoghi dove mancava il sufficiente spazio per costrurre questo vestibolo sporgente fuori della casa, si fabbricava anche la casa, quantunque ben raramente, in quest'altra forma, in cui il vestibolo esterno sarebbe il sito indicato dalla lettera E.

Pag. 337. lin. 27. « Tuttavia cattive esse sarebbero, perchè fanno che chi è da esse affetto provi piacere, in qualunque modo ciò sia? » ὅμως δ' ἂν κακὰ ἦν, ὅτι μαθόντα χαίρειν ποιεῖ, καὶ ὁπηοῦν; (Stef. 353. D). Questa è la lezione Aldina, che pure seguì il Ficino nella sua traduzione. La Stefaniana è: ἢ κἂν εἴ τι τούτων εἰς τὸ ὕστερον μηδὲν παρασκευάζῃ, χαίρειν δ' ὅμως ποιεῖ; τὸ δ' ἁμαρτόντα χαίρειν τοῦ κακοῦ ποινὴ εἴη ἄν; Ma da sì fatta lezione è difficilissimo avere un senso, e per ciò lo Schleiermacher e l'Heindorf seguirono pure l'Aldina, ritenendo però l'ἁμαρτόντα della Stefaniana in vece di μαθόντα. Non si può negare che questo μαθόντα reca non lieve incomodo, dal quale io non veggo altro modo di potersi liberare, se non se quello di credere, secondo la sentenza dello Stallbaum, che il vero testo sia παθόντα e non μαθόντα, come appunto noi abbiamo tradotto, la qual lezione ci dà un ottimo senso.

ANNOTAZIONI ALL'IPPIA MAGGIORE

Pag. 386. lin. 15. « Ed io gli dirò, che se una bella vergine è il bello, essa sarà quello per cui queste cose saranno belle; » *ἐγὼ δὲ δὴ ἐρῶ, ὅτι, εἰ παρθένος καλὴ καλὸν, ἐστὶ δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἴη καλά.* (Stef. 288. A). Il testo qui pare corrotto, quantunque io non abbia stimato di seguire la lezione dell'Heindorf e del Bekker, *ὅτι εἰ παρθένος καλὴ καλόν ἐστί*, colla virgola dopo *ἐστί*, nè anche quella dello Stallbaum, *ὅτι, εἰ παρθένος καλή, καλόν ἐστί*, con una virgola dopo *ἐστί* e l'altra tramezzo *καλὴ* e *καλόν*, ma io credo doversi piuttosto porre una virgola sola tramezzo *καλόν* ed *ἐστί*. A giustificazione di tal lezione giova badare al senso di tutto il contesto. Socrate ed Ippia avevano posto innanzi che i sapienti sono sapienti per via della sapienza, e che i buoni sono buoni per via del buono, a condizione però che la sapienza ed il buono in sè siano qualche cosa; similmente avevano conceduto che anche pel bello in sè erano belle le cose che sono belle. Ma Ippia avendo quindi affermato che il bello era una bella vergine, Socrate per far vedere l'insussistenza di una tale asserzione, non fa altro che dedurre la conseguenza

assurda che da essa deriverebbe, dicendo: *che se dunque il bello è una bella vergine, essa sarà quello, per cui tutte le cose saranno belle;* insomma quello che le fa belle; il che certo, come ognun vede, non potendo fare una bella vergine, rimane subito chiaro che l'asserzione d'Ippia è falsa. Dal che dunque si vede che tramezzo καλὴ e καλόν non si dee porre alcuna virgola, come la pose lo Stallbaum, perchè queste due parole formano la proposizione dell'asserzione d'Ippia ed assolutamente non si possono separare, appunto come ci diceva nella pagina precedente lin. 26. (Stef. 287. E), παρθένος καλὴ καλόν, bello *egli è una vergine* bella. Ad ἐστί poi per suggetto si dee sottintendere αὐτή cioè παρθένος, in questo modo: αὐτή ἐστι τοῦτο, δι' ὃ ταῦτ' ἂν εἴη καλά.

Pag. 430. lin. 23. « E come ancora interviene a due cose, che essendo ciascuna di per sè di numero irrazionale, amendue insieme possono poi essere di numero tanto razionale, quanto irrazionale; » καὶ αὖ ἀῤῥήτων ἑκατέρων ὄντων τάχα μὲν ῥητὰ τὰ συναμφότερα εἶναι, τάχα δ' ἄῤῥητα. (Stef. 303. B). Una quantità si dice ἄῤῥητος, cioè *inesprimibile*, *irrazionale* od *incommensurabile*, la quale non contenendo un esatto numero di volte l'unità, non ha con questa alcuna comune misura; p. e. se un numero non è quadrato perfetto, non si può con un numero intiero di parti di unità esprimere il valore della sua radice, la quale per ciò è detta *irrazionale* od *incommensurabile*. Quanto poi al συναμφότερα, *amendue insieme*, lo Schleiermacher fa ottimamente osservare, che questa espressione non si dee intendere nel senso di una mera addizione, ma sì bene di una moltiplicazione; poichè un numero incommensurabile coll'unità, aggiunto ad un altro pari-

mente incommensurabile, non darà mai un numero ῥητόν, *commensurabile;* dove che un numero incommensurabile moltiplicato per uno anche incommensurabile può talora dare un prodotto commensurabile. E per prova appunto lo Schleiermacher ne adduce il seguente esempio: $\sqrt{2}$ e $\sqrt{8}$ sono quantità entrambe, ἄῤῥητοι, *incommensurabili,* ma moltiplicate l'una per l'altra danno un prodotto ῥητόν, cioè *commensurabile* coll'unità, vale a dire esprimibile con un numero intiero di unità, come in fatti $\sqrt{2} \times \sqrt{8} = a\sqrt{2 \times 8}$; che è ῥητόν, *commensurabile.* A convincersi di questo basta considerare che il prodotto della radice quadrata di un numero per la radice di un altro numero, si ottiene estraendo la radice quadrata dal prodotto de' due numeri: così $\sqrt{4} \times \sqrt{9} = \sqrt{4 \times 9} = \sqrt{36} = 6$. Nello stesso modo adunque $\sqrt{2} \times \sqrt{8}$, quantunque amendue siano quantità incommensurabili, secondo questa operazione ci daranno però un prodotto ῥητόν, cioè *commensurabile;* e di vero $\sqrt{2} \times \sqrt{8} = \sqrt{2 \times 8} = \sqrt{16} = 4$, che è commensurabile coll'unità; dove che le quantità incommensurabili $\sqrt{5}$ e $\sqrt{3}$, anche *tutte e due insieme,* συναμφότερα, cioè moltiplicate tra di loro, ci daranno sempre un prodotto ἄῤῥητον, cioè *incommensurabile;* e di vero $\sqrt{5} \times \sqrt{3} = \sqrt{5 \times 3} = \sqrt{15}$, che è incommensurabile.

CORREZIONI.

Pag.	*Lin.*	
29	3	in ragionare *leggi* in novellare
73	10	che di noi amante egli sia *leggi* che di noi amante sia
81	*nella nota lin. ult.*	conversa seco *leggi* con esso conversa
103	12	verso la cima che sta sotto la volta del cielo per l'erto poi essi montano *leggi* alla cima sotto la volta interna del cielo per l'erta allora si avviano.
116	1	sussulta *leggi* sobbalza
176	20	e che cosa ei patisca? *leggi* che cosa ei patisca e da che?
185	18	se qualch'altro *leggi* se qualch'altra cosa
189	19	essendo padre delle lettere, il contrario ecc. *leggi* essendo padre delle lettere, per amor verso di esse il contrario ecc.
255	24	da che *leggi* dacchè